

الدكتور إبراهيم هلال

الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي





الفلسفة والدين
في التصوف الإسلامي

الكتاب: الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي

الكاتب: د. إبراهيم هلال

تقديم وتعليق: قسم الدراسات والبحوث في دار نور

© جميع الحقوق محفوظة 2009

ISBN 978-9933-9048-6-9



دار نور

لِلدَّارِ نُورٍ وَالنَّارِ نَارٌ وَالنَّجْمِ نَجْمٌ

دمشق - سوريا - ص.ب 5658

هاتف: 0096315715430

00963157198420

فاكس: 00963157198425

جوال: 00963933329555

E-MAIL: NOURPUBLISHING@GMAIL.COM



دار العرب

لِلدَّارِ أَرَبٌ وَالنَّارِ نَارٌ وَالنَّجْمِ نَجْمٌ

دمشق - سوريا - حلبوني الجادة الرئيسية

هاتف: 00963112247432

009631123485245

فاكس: 009631123485246

جوال: 00963933406321

E-MAIL: daralaraab@yahoo.com

د. إبراهيم هلال

الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي

تقديم وتعليق
قسم الدراسات والبحوث في دار نور



دار نور



دار العرب

لِلدِّرَاسَاتِ وَالْبَحْثِ وَالتَّحْقِيقِ

إهداء

إلى من قيد التصوف في هذا العصر الحديث بقيد الكتاب والسنة.
إلى أستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني أهدي هذا
الكتاب تحية ود وتقدير.

د إبراهيم هلال



مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

lisanerab.com

رابطہ بدیل

مقدمة أولى

يمكن اعتبار الحسن البصري أول متصوف في الإسلام، والذي من دروسه نشأت عقيدة المعتزلة، وقولهم في القرآن وتأويله، وعندما يتكلم عن الجبر والاختيار، كان يقول: «إن العبد قادر على خلق أعماله من خير وشر، وهو مستحق العقاب والثواب لأن الله عادل». وقد صرح لواصل بن عطاء أن يعتزل عن الناس، فعرف أتباع واصل بالمعتزلة.

لبس الحسن البصري خرقة التصوف، وكانت الغاية من لبس الخرقة، لبس التقوى ظاهراً وباطناً. وكان الحسن يوصي مريديه بالسرية والكتمان.

يرى البعض أن حالة التصوف كانت بسبب الوضع السائد آنذاك، كتعبير عن حالة من اليأس والقنوط التي أصابت الأمة.

يقول لويس ماسينيون: «إن كلمة صوفي ظهرت في الكوفة في النصف الثاني من القرن الثامن». ولكن الطوسي ينكر على الكوفيين أو البغداديين إحداث كلمة (صوفي)، ويقول إنها كانت معروفة منذ أيام الحسن البصري، وقد استعملها حين قال: «رأيت صوفياً في الطواف، فأعطيته شيئاً فلم يأخذه، وقال: معي أربعة دنانق تكفيني».

اختلف الباحثون حول تحديد سمات شخصية رابعة العدوية، التي قيل إنها أسست التصوف الإسلامي، واختلفوا أيضاً حول تاريخ ولادتها والظروف والأحداث التي أحاطت بها، فبدت حياتها أقرب إلى الأسطورة.

يقول يوسف سامي اليوسف في كتابه (مقالات صوفية): «مما هو معلوم أن التصوف العربي قد بدأ في العراق إثر انهيار الدولة الأموية سنة ٧٥٠م. وقد بذلت في العراق جهود ليست بالطفيفة من أجل تنمية التصوف قبل رابعة العدوية التي جنحت إلى الارتفاع بالأمور الدينية من المستوى الحسي إلى المستوى المجرد. وهذا مبدأ تأثر به البسطامي فيما بعد. ولكن يجدر القول بأن تلك المرأة هي التي أسست الصوفية، لأنها كتبت أول نص صوفي في اللغة العربية. وليس غريباً أن يكون هذا النص الأول شعراً، إذ إن الثقافة العربية هي ثقافة شعر قبل أن تكون ثقافة نثر».

هكذا كانت رابعة أول من نقل التصوف الإسلامي خطوة إلى الأمام متوغلة في العلم الإلهي، وفي الفلسفة الأفلوطينية المحدثه، واستعاضت بالحب عن الخوف وبالرجاء في رؤية النور العلوي.

منذ منتصف القرن الثالث الهجري ظهرت في المدن طبقات الصوفية، وهم أناس يلبسون ثياباً من الخرق الصوفية البيضاء، ويعتزلون الناس لتمييزهم عن غيرهم. وذهب البيروني إلى أن كلمة الصوفي جاءت من الكلمة اليونانية Sophya أي الحكمة. بينما ذهب الصوفي إلى التماس لذته وسعادته في محبة الله والابتعاد عن الدنيا.

ظهرت طبقات من العلماء والوراقين، والزهاد والمتصوفة، وكان منهم الحسين بن منصور الحلاج، ولد في عام ٨٥٨م، في قرية طور شمال شرقي بلدة بيضاء في جنوب إيران.

داعت شهرة الحلاج في البلاد، وكانوا يكاتبونه من خراسان بأبي عبد الله الزاهد، ومن الأحواز بالشيخ حلاج الأسرار، ومن البصرة بالمخبر، وفي بغداد يطلق عليه أتباعه (المضطلم). وعندما شاع أمره وذاع صيته هرب إلى الحجاز ومكث في مكة سنتين، وعارضه فقهاء الحجاز، فعاد إلى بغداد ودخلها سنة ٩٠٩م واستقبلته الناس في بغداد بالتهليل.

وللحلاج في الحب الإلهي ثروة لا تبدلها ثروة شاعر صوفي آخر في القرن الثالث، ويتناول الحلاج في قصائده ومقطعاته التي أنشأها في الحب الإلهي وصف حبه، وآثار ذلك الحب ونتائجه، في أسلوب تبدو فيه شخصية الحلاج المتفاني في حبه واضحة جلية.

سَكَنْتَ قَلْبِي وَفِيهِ مِنْكَ أَسْرَارُ قَلْتَهْنِكَ الدَّارُ بَلْ فَلَيْهَنِكَ الْجَارُ
مَا فِيهِ غَيْرُكَ مِنْ سِرٍّ عِلِمْتُ بِهِ فَاَنْظُرْ بِعَيْنِكَ هَلْ فِي الدَّارِ دِيَارُ
وَكَلِيلَةُ الْمُهْجَرِ إِنْ طَالَتْ وَإِنْ قَصُرَتْ فَمُؤْنَسِي أَمَلٍ فِيهِ وَتَذَكَارُ
إِنِّي لَرَاضٍ بِمَا يُرْضِيكَ مِنْ تَلْفِي يَا قَاتِلِي وَلِمَا تَخْتَارُ أَخْتَارُ^(١)

آثر الحلاج التصريح على الرمز، وهذا يرجع إلى طبيعة الحلاج وشخصيته، تلك الشخصية الثائرة المتوثبة إلى التجديد، المحتقرة للتقليد، ومن شأن هذه الشخصية أن تعبر عن آرائها في أسلوب صريح لا مواربة فيه، ولذلك قال هنري لامانس: "إن أسلوب الحلاج في الحب مجرد من المظاهر المادية، فهو لا يستعمل الطريقة الرمزية التي تتخذ شكلاً من أشكال الحب الدنيوي". يفرق الحلاج بين الإيمان والعلم، ويقسم العلم إلى نوعين: موهوب ومكتسب، والأول هو المعرفة، والثاني العلم الظاهر الذي يطلبه عامة الناس.

قال الحلاج بالاتحاد الذي يتم بين الرائي والمرئي فيصبا شيئاً واحداً، وفي هذه الحالة يعبر كل واحد من عنصري الاتحاد بضمير المتكلم. والاتحاد عند الصوفية غير مبني على النظر العقلي، بل هو حالة ذوقية تسيطر على التصوف فيشعر بالوحدة مع الله أو مع الله والأشياء ويرى الجميع شيئاً واحداً.

تحقق الحلاج بهذه الحالة التي ينفي فيها الصوفي عن نفسه تحت وطأة الشعور بالاتحاد، فتكلم عن الله بضمير المفرد المتكلم، وهذا ما يعبر عنه عند الصوفية بالسطح، وفي بحر هذه الحالة الزاخر نطق الحلاج بقوله: (أنا الحق) ورأى أن رجوعه عن هذه الدعوة في حالة صحوه يسقطه من بساطة الفتوة، فافتدى بإبليس وفرعون وقال "فصاحبي وأستاذي إبليس وفرعون، وإبليس هدد بالنار وما رجع عن دعواه، ولم يقر بالواسطة البتة" وهذه الدعوة كما نطق بها الحلاج نثراً نطق بها شعراً فقال:

لَسْتُ بِالتَّوْحِيدِ أَهْوَى غَيْرَ أَنِّي عَنْهُ أَسهو
كَيْفَ أَسهو كَيْفَ أَهْوَى وَصَاحِبِ أَكُنِي هُوَ^(١)

وقال:

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانِ حَلْنَا بَدَنَا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا^(٢)

فقول الحلاج إذن (أنا الحق) وقوله (أنا من أهوى) ليس كقول البسطامي (أنا هو)؛ لأن البسطامي يشعر بالاتحاد، وأما الحلاج فيقول بالحلول، ولذلك يوضح قوله (أنا الحق) في مقطعة أخرى فيقول:

أَنَا سِرُّ الْحَقِّ مَا الْحَقُّ أَنَا بَلْ أَنَا حَقٌّ فَفَرَّقْ بَيْنَنَا^(٣)

أي أنه قد حل فيه عنصر إلهي فهو حق، ولكنه ليس الحق بذاته لأنه لا يرى امتزاج عنصري الاتحاد الذي يتم بين المحب محبوبه.

دَخَلْتُ بِنَاسِوتِي لَدَيْكَ الْخَلْقِ وَلَوْلَاكَ لَاهَوَيْتُ خَرَجْتُ مِنَ الصِّدْقِ

(١) الديوان: المقطعة رقم (٦٧).

(٢) الديوان: المقطعة رقم (٥٧).

(٣) الطواسين، ص ١٨٤.

ظَهَرَتْ لِخَلْقٍ وَالتَّبَسَّتْ لِفَتِيَةٍ فَتَاهُوا وَضَلُّوا وَاحْتَجَبَتْ عَنِ الْخَلْقِ
فَتَظْهَرُ لِلْأَبْابِ فِي الْغَرْبِ تَارَةً وَطَوْرًا عَنِ الْأَبْصَارِ تَغْرُبُ فِي الشَّرْقِ
وقوله:

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسِوَتَهُ سِرًّا سَنَا لَا هَوَاتِهِ الثَّاقِبِ
ثُمَّ بَدَأَ فِي خَلْقِهِ ظَاهِرًا فِي صُورَةِ الْأَكْلِ وَالشَّارِبِ
حَتَّى لَقَدْ عَايَنَهُ خَلْقُهُ كَلَحْظَةِ الْحَاجِبِ بِالْحَاجِبِ

بعد الحلاج أول صوفي مسلم قال بنظرية (النور المحمدي)، التي تؤمن بقدم نور النبي محمد، وتجعله مصدر الخلق جميعاً؛ فعنه صدرت الموجودات، ومن نوره ظهرت أنوار النبوات، وما سائر الأنبياء إلا صور من ذلك النور الأزلي. ويقول الحلاج في طاسين (السراج): "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم، سوى نور صاحب الكرم، همته سبقت الهمم، وجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم" ثم قال "الحق به وبه الحقيقة، هو الأول في الوصلة، هو الآخر في النبوة، والباطن بالحقيقة، والظاهر بالمعرفة".

تطورت نظرية (النور المحمدي) على أيدي الصوفية في العهود اللاحقة، ولكنها أخذت تسميات أخرى مثل (الإنسان الكامل) أو (القطب)، والحلاج متأثر في هذه النظرية بعناصر أجنبية، فالعنصر المسيحي فيها ظاهر، والنظرية ليست مسيحية الأصل، ولكنها يونانية نقلت إلى المسيحية، ثم نقلها الحلاج إلى التصوف كما نقلها غيره إلى العقائد الأخرى.

تَفَكَّرْتُ فِي الْأَدْيَانِ جِدًّا مُحَقِّقٌ فَأَلْفَيْتُهَا أَصْلًا لَهُ شَعْبٌ جَمًّا
فَلَا تَطْلُبَنَّ لِلْمَرْءِ دِينًا فَإِنَّهُ يَصُدُّ عَنِ الْأَصْلِ الْوَثِيقِ وَإِلْمَا
يُطَالِبُهُ أَصْلٌ يُعْبَرُ عَنْدهُ جَمِيعَ الْعَالِي وَالْعَالِي فِيهِمَا

أطلق الحلاج مجموعة من الآراء التي دفعت إلى تكفيره واتهامه بالزندقة، فمثلاً يعتبر إبليس قدوة له في الفتوة، لأنه رفض السجود وهدد بالنار ولم يتراجع، ولو سجد لسقط من بساط الفتوة، هذا الموقف من إبليس في المعرفة والفتوة اقتدى الحلاج به فلم يرجع عن دعواه (أنا الحق)

وقال: "وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداي أو رجلاي ما رجعت عن دعواي". وفعلاً فقد قتل الحلاج وصلب، ولم يرجع عن دعواه.

وفي شعر الحلاج ألفاظ غير مفهومة المعنى تبدو وكأنها طلاس، وهو شخصية غريبة في كثير من أطوارها وتصرفاتها، وقد انطبعت هذه الغرابة في شعره. وقد استعمل الحلاج اصطلاحات غير ذائعة بين الصوفية، مما زاد في غموض المعنى وفتح قراءات وتأويلات كثيرة.

جدد الحلاج في الموضوعات الصوفية، وكان تجديده يتلخص في: الاستفاضة فيما طرقه غيره من موضوعات، وإثارة موضوعات لم يسبقه إليها أحد من صوفية عصره. فقد ترك الحلاج كمأ كبيراً في موضوع الحب الإلهي، ومن ثم ترك ثروة شعرية هائلة في موضوعات الاتحاد والحلول والنور المحمدي ووحدة الأديان ومذهب الجبر، وهي موضوعات لم يتطرق إليها أحد.

على أثر مقتل الحلاج، دخل التصوف كهف الدعوات السرية، واختلط بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وصار علم التوحيد أقرب إلى الفقه الباطني (طريق الحقيقة). ولكن فقهاء الشريعة ومنهم فقهاء الخنابلة يقولون: «إن في الصوفية مدخلاً للدجالين والباطنية والملاحدين، اتخذوها وسيلة لتحريف الدين وإضلال المسلمين وإفساد المجتمع ونشر الإباحية». ولكن بعض الفقهاء المعتدلين قالوا: «في كل جيل وعصر من ينفون عن هذا الدين المغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين إلى التزكية الخالصة من شوائب الفلسفة إلى الإحسان وفقه الباطن وهؤلاء هم أهل التصوف الحق، وبذلك لم يكن التصوف إلا التعليم».

صعد نجم شهاب الدين السهروردي، صاحب الفلسفة الإشراقية أو علم التصوف العرفاني، القائم على الفكر الأفلوطيني المحدث، كأحد أقطاب الصوفية في القرن السادس الهجري، ويقول السهروردي: «قبيح بطالب الحكمة أن لا يجتهد ولا يطلب الطرق الموصلة. فإذا طلبت واجتهدت لا تلبث زماناً طويلاً إلا وتأتيك البارقة النورانية».

ومع صعود ابن عربي في أواخر القرن السادس الهجري، كان التصوف الإسلامي قد اجتاز مسافة طويلة. وكان منهجه مركباً من عناصر شديدة التباين والتنوع، إذ إن الرجل كان ينبع من ينابيع لا حصر لها، شأنه في ذلك شأن كل مفكر كبير. لقد استفاد ابن عربي من كل التراث العربي السابق له، ومن الفلسفة اليونانية. وبذلك فقد ضم منهجه جميع المناهج السابقة، ومن خلاله حول مذهب وحدة الوجود إلى نظرية قائمة بذاتها، فكان إضافة إلى تاريخ الفلسفة. وفضلاً عن ذلك «فإن الشيخ الأكبر قد عرض هذه النظرية ضمن نسيج جدلي شديد الحيوية،

كما نقلها من ميدان التجريد الذهني إلى مناخ دافئ، من شأنه أن يمزج الفكر بالوجدان، أو الذهن بالدوق، ولا سيما برعشة الحب الذي هو حاجة ماسة لهذا المذهب الكوني». الصوفية هجرة من الخارج إلى الداخل، وهي نزعة حرية، أو «النزعة الوحيدة الممكنة باتجاه الحرية الأصلية، التي يسعى إليها الإنسان كي يكف عن كونه عبداً تسترقه الأشياء». إنها لحظة النزوح من الظاهر إلى الباطن، وترك لكل ما يعيق الإنسان عن تحقيق وجوده، واستلابه من قبل الأشياء. إذًا، هي الرفض المتصاعد لتشيء الإنسان.



لم يدرس ابن سينا كما يستحق عريباً، فقد وصفه جورج ساتون بأنه «ظاهرة فكرية عظيمة، ربما لا نجد من يساويه في ذكائه أو نشاطه الإنتاجي. وإن فكر ابن سينا يشكل المثل الأعلى للفلسفة في القرون الوسطى». وفي رأي دي بور، فقد «كان تأثير ابن سينا في الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى عظيم الشأن، واعتبر في المقام كآرسطو». أما أوبريفل فيرى «أن ابن سينا اشتهر في العصور الوسطى، وتردد اسمه على كل شفة ولسان، ولقد كانت قيمته قيمة مفكر ملاً عصره. . وكان من كبار عظماء الإنسانية على الإطلاق».

تتألف السينية من نظريتين متكاملتين من حيث الموضوع (الله/ العالم، الإنسان/ الله)، بيد أن هاتين النظريتين متافترتان من حيث المنهج (المنهج الجدلي في المحور الأول، والمنهج الغنوصي الإشرافي في المحور الثاني).

قسّم ابن سينا الموجودات إلى صنفين: موجودات تدرك بالحس، وأخرى لا تدرك إلا بالعقل. أي أن الوجود وجودان: وجود في الأعيان (محسوس)، ووجود في الأذهان (معقول). ويفرق ابن سينا بين ماهية الشيء وهويته، إذ يرى أن ماهية شيء من الأشياء هي وجوده الذهني، أما هويته فهي وجوده الخارجي. هذا الوجود الخارجي، يكون أسبق بالنسبة إلى معرفتنا، لأنه أول ما يعطى لنا، ثم نبدأ فيما بعد بتبين حقيقته، أي ماهيته. وإذا نظرنا إلى شيء ما من جهة حضوره الذهني كفكرة، باعتباره إمكانية فحسب، وبدأنا نفتش عن احتمال وجوده في الخارج، فإن ماهيته حينئذ تكون أسبق لوجوده، بالنسبة إلى معرفتنا. إذًا، فأسبقية أحدهما على الآخر، إنما تكون في الذهن فقط.

أراد ابن سينا أن يبرهن على صحة المذهب الغنوصي في النفس، باعتبارها جوهرًا روحانيًا مستقلًا عن البدن. ويقول في ذلك: «هذا هو رأي الحكماء الإلهيين والعلماء الربانيين ووافقهم

في ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة، فإنهم شاهدوا جواهر أنفسهم عند انسلاخها عن أبدانهم واتصالهم بالأنوار الإلهية».

النفس عند ابن سينا مباينة للبدن، ومستقلة عنه، ذلك لأنه لما كانت النفس غير البدن وكانت في غير حاجة إليه في وجودها، فهي مستقلة بنفسها عنه. أما البدن فهو بالعكس من ذلك، حيث لا يمكنه أن يوجد بدونها، فهي، كما يرهن ابن سينا، أصل القوى المحركة والمدركة في البدن.

وفي شرح طبيعة العلاقة بين النفس والبدن، يتبنى ابن سينا نظرية أفلاطون ونظرية أرسطو معاً، رغم التعارض القائم بينهما. إذ يقول أفلاطون أن علاقة النفس بالبدن هي علاقة الريان بالسفينة. ويقول أرسطو أن علاقتهما هي علاقة الصورة بالمادة. ويخلص ابن سينا، إلى توليفة تقول بجوهرية النفس وروحانيتها، أي أنها جوهر روحاني فاض على البدن، وتقول أيضاً بأن ذلك الجوهر أفاضه العقل الفعال واهب الصورة على الجسم المستعد لقبوله ليكون صورة له. وحسب تعبير ابن سينا فإن «النفس جوهر وصورة في آن معاً: جوهر في حد ذاته، وصورة من حيث صلتها بالجسم»، صورة يفيضها العقل الفعال على الجسم ليكون قالباً لها، تتخذة آلة في اكتساب المعارف والعلوم، لتستكمل جوهريتها وتستعد للرجوع إلى عالمها الأصلي، السماوي.

اهتم ابن سينا بالحب والتصوف في مقالاته عن الطبيعة والحب، وهو يعرف الحب كالتالي «الحب الحقيقي هو البحث والرغبة فيمن هو طيب جميل ومناسب حقيقة» ولهذا فإن الحب بالتالي بحث عن الكمال، وبالتالي عما هو خير. الحب هو أن تجد الخير والكمال وتحفظ بهما. والحب عند ابن سينا لا يشمل الكائنات الحية فقط، بل كل شيء. وأعلى درجات الحب، ليس في جماله، بل في خيره، والخير يحب الخير، والحب الأعلى والأول هو حب الله. ثم ينتقل إلى الوجه الجميل، فحب الوجه الجميل يأخذ قوته من قوة الإنسان والحيوان، ففي الإنسان نجد أن حب وجه من الوجوه يعكس الجمال الإلهي، وهو علامة على الحظ السعيد، ووسيلة للتقرب إلى الله.

إن الحب الكامل هو حب الخير المطلق، أو العشق الإلهي، يمكن القول إن مفهوم ابن سينا للحب أدى به إلى فلسفة التصوف، بيد أن متعة العقل عنده تتفوق على كل متعة الأخرى، وتطفو بقوة، ويشجع تنوعه المعرفي كبار المفكرين ليطلقوا عليه ألقاباً كثيرة: حجة الحق، شرف الملك، الشيخ الرئيس، الحكيم، الدستور، المعلم الثالث، الوزير.



ما التصوف؟ ومن هم المتصوفة الكبار في تاريخنا العربي؟

التصوف - حسب الموسوعة الفلسفية العربية - «طريقة معينة في السلوك، يتخذها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي، والاتصال بمبدأ أسمى، وعرفانه بالحقيقة، وتحقيق سعادته الروحية. والتصوف مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة في عصور مختلفة، ومن الطبيعي أن يعبر كل صوفي عن تجربته في إطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار، ويخضع تعبيره عنها أيضاً لما يسود عصره من اضمحلال أو ازدهار».

اختلف الباحثون، والمستشرقون على وجه الخصوص، في مصدر التصوف الإسلامي، فقال البعض إنه يعود إلى مصدر فارسي، ورده البعض الآخر إلى مصدر مسيحي، ورأى آخرون أن مصدره يوناني، أما الآخرون أنه مأخوذ من الفلسفات الهندية. ويرى سبنسر ترميندهام «أن التصوف الإسلامي تطور طبيعي داخل حدود الإسلام، ولا يمت - إلا بصلة طفيفة - بمصادر غير إسلامية، مع أنه تلقى إشعاعات من الحياة الصوفية الزهدية للمسيحية الشرقية وفكرها، وبالتالي فإن نظاماً صوفياً واسعاً ومتطوراً قد تكون في الإسلام. ومهما كان الدين الذي يدين به للأفلاطونية المحدثة أو الغنوصية أو التصوف المسيحي، فإنه ينبغي علينا أن ننظر إليه بحق، كما نظر إليه الصوفية أنفسهم، على أنه النظرية الباطنة في الإسلام والسر الذي تضمنه القرآن».

يقول نيكولسون: "ومما يحملنا على الجزم بوجود أثر الفلسفة اليونانية في التصوف الإسلامي، أن نظرية "المعرفة" فيه ظهرت في غربي آسيا ومصر في بلاد تأصلت فيها الثقافة اليونانية أحقاباً طويلة، وكان بعض المبرزين في الكلام فيها من أصل غير عربي، وسأكتفي هنا بذكر "المعرفة" كمثال واحد يوضح ما ذكرناه، فإن ما يسميه الصوفية المعرفة بالله، ويعتبرونه من أخص صفاتهم، يرادف في اللغة اليونانية كلمة "جنوسيس" التي معناها العلم بلا واسطة، الناشئ عن الكشف والشهود. وقد عرفها هذا التعريف كثير من صوفية القرن الثالث".

وحول أصل كلمة (تصوف)، يقول الكتاني إن التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء.

الصوفي اصطلاح يطلق على أهل التصوف، وقد اختلف الباحثون في أصل كلمة صوفية، فهناك من يقول: إن أصل الكلمة من "صوف" و"صوفس" و"صفاء" و"صفوة"، كناية عن روح التدين فأطلقوا كلمة "صوفي"؛ ويقول آخرون إنها نابعة من "سوفان" و"سوفانة" و"صفة".

قيل إن كلمة "الصوفي" مشتقة من "الصف". وادّعى البعض أن كلمة "الصوفي" آتية من "صوفس" باللغة اليونانية أو من "سوفيا" التي تعني "الحكمة" باللغة الإغريقية.

ويرى الكاتب يوسف سامي اليوسف في كتابه مقدمة التفري، حول كلمة الصوفية، أن «الأمر أوضح من أن يستثير أي خلاف. ولقد ارتكبت أغلاط كثيرة في هذا المضممار، ولعل أكبر هذه الأغلاط أن تكون تلك التي ارتكبتها أولئك الذين زعموا بأن كلمة "الصوفية" إنما اشتقت من كلمة (صوفيا)، وهي لفظة يونانية معناها الحكمة. ومن المحتمل أن يكون العكس هو الصحيح، أقصد أن تكون كلمة (صوفيا) هذه قد أخذت من مصدر شرقي ما، وربما من بابل أو من مصر حصراً، إذ للحق أن الصوفية أقدم من اليونان بكثير. وأياً كان جوهر الشأن، فإن كلمة (الصوفية) مشتقة من لفظة (الصوف)، دون أدنى لبس. ولقد تنبه بعض القدماء من الصوفيين إلى هذا الأمر وذكروا ذلك صراحة في بعض الأحيان، فقال السهروردي البغدادي في "عوارف المعارف": إنهم سمو صوفية نسبة إلى اللبسة، لأنهم اختاروا لبس الصوف، لكونه أرقق، ولأنه كان لباس الأنبياء عليهم السلام».

واشتهرت لدى أرباب التصوف أن الصوفي: يعني "السالك إلى الحق" الذي بلغ حدّ الصفاء من حيث الحياة القلبية وعالمه الداخلي. والصوفي أيضاً يعني "رجل الحق" الذي لا ادعاء له، تفضّل الحق سبحانه باختياره وانتقائه لنفسه، وصفاه من كدر النفس فصافاه.

يقال إن أول من لقّب بـ"الصوفي" في التاريخ الإسلامي هو الزاهد الكبير أبو هاشم الكوفي، والذي توفي في سنة ١٥٠ هجرية، لذا يصح أن نقول إن كلمة "الصوفي" ظهرت في العصر الثاني للهجرة. ويقول سفيان الثوري: «لولا أبو هاشم ما عرفت دقيق الرياء».

إن غاية التصوف من حيث المطلق، هي ربط القلب بالحق. وقد ترنّم الصوفيون الحقيقيون على طول التاريخ بـ"حسن الخلق" و"الأدب".

يقول الإمام القشيري عند ذكره الصوفيين الذين سلكوا به في الحياة الروحية باختصار: "إن المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، لم يتسمّ أفاضلهم في عصرهم بتسمية سوى صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ لا فضيلة فوقها، فليل لهم الصحابة. ولما أدرك العصر الثاني سُمّي من صحب الصحابة التابعين، ورأوا ذلك أشرف سمة. ثم قيل لمن بعدهم: أتباع التابعين".

وفي الحقيقة فقد عدّ التصوف من حيث مبدأ ظهوره ومن حيث تمثله، أنه: علم حقيقة القلب، علم ما وراء الأشياء، علم الأسرار الكامنة في خبايا الوجود. والصوفي هو تلميذ هذا العلم، وفارس ميدانه لبلوغ نهاية هذا الطريق، يسير طوال عمره نحو الأفق المثالي لكل إنسان، ألا وهو الإنسان الكامل. إنه سفر لا نهائي، بقصد الوصول إلى اللامتناهي، وسير متواصل بعزم

لا يشي، من دون انتظار الجزاء. هذا هو التصوف الحقيقي، والصوفي هو البطل العظيم والممثل المحظوظ لهذا المضمون.

ينقسم الصوفيون إلى مجموعتين رئيسيتين:

الأولى: المنطلقون في مدار العلم بحثاً عن الوصال بأجنحة المعرفة .

والأخرى: السالكون لتحري الذوق والوجد والكشف فحسب.

قال العلامة ابن خلدون في مقدمته أن علم التصوف هو حادث في الملة رغم أن طريقة هؤلاء القوم لم تنزل عند سلف الأمة، أصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها . . ، ويتابع: "لما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني الهجري، وجنح الناس إلى الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة. . . ويحتاج المريد إلى محاسبة النفس في أعماله كلها وينظر في حقائقها. . .".

من هذا الكلام نجد أن التصوف الإسلامي في جوهره الحقيقي هو إخلاص التعبد لله، والانقطاع إلى التأمل وترك الحياة وزخرفها. ويرى الغزالي في (المقصد من الضلال) أن الصوفية هم السالكون لطريق الله، وأن سيرهم وسيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أركى الأخلاق، لأن جميع حركاتهم وسكناتهم مقتبسة من نور النبوة، الذي ليس وراء نور - على وجه الأرض - يستضاء به. . .".



تأتي رابعة العدوية كإحدى أعمدة الصوفية الكبار في التاريخ الإسلامي، ويمكن أن تعد مبتدئة النص الصوفي العربي، وزودت الصوفية بمقولة الحب الإلهي الذي يفضي إلى كشف الحجب.

عاشت رابعة في فجر الانبثاق العلمي الإسلامي، حيث بلغت موجة الفتح الإسلامي غايتها في القرن الأول الهجري. جاءت رابعة ومدرستها لتحول الزهد إلى محبة، والرهبنة إلى خشية، والعقيدة إلى بساطة، والفقه إلى تعبد وأخلاق. وأرست هذه المتصوفة قواعد الحب الإلهي، وهو الحب الذي يملأ الكون بكل ما فيه، وتعد رابعة كما يقول صهيب الرومي في كتابه (التصوف الإسلامي): «أستاذ علم النفس الصوفي بلا منازع، إذ عرفت النفس البشرية وطبيعتها وعوامل اعتلالها وعوامل شقائها إذا مرضت، وعوامل صفائها ونقاء معدنها ومراحلها، وذلك عن طريق المنهج الذي وضعته لمدرستها».

تقول رابعة العدوية:

أحبك حين: حب الهوى وحباً لأنك أهل لذا
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عن سواكا
وأما الذي أنت أهل له فكشفك للحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن الحمد في ذا وذاكا
سألها سفيان الثوري مرة: ما حقيقة إيمانك يا رابعة؟ فقالت: ما عبده خوفاً من ناره، ولا
حباً في جنته، فأكون كالأجير السوء، بل عبده حباً وشوقاً له. وهي تقول - نقلاً عن العطار -
: «إلهي، إن كنتُ عبدتك من خوف النار فأحرقني في النار، أو طمعاً في الجنة فحرّمها عليّ.
وإن كنت لا أعبدك إلا من أجلك فلا تحرمني مشاهدة وجهك».

اشتهر، بالإضافة إلى رابعة، أبو القاسم شرف الدين عمر بن الفارض الملقب (سلطان
العاشقين). وقد كتب شعره في الحب الإلهي، واشتهر بقصيدة (الثائية الكبرى) نثر فيها آراءه في
ثوب رمزي غامض، ومنها:

وكنّت بها صبا فلما تركت ما أريد أراذلتني لها وأحببت
فصرتُ حبيباً بل محباً لنفسه وليس كقول مرّ نفسي حبيبي

يجمع مؤرخو الصوفية على أن ابن عربي بلغ بثرة ذروة التفكير الصوفي، حتى إن نيكلسون
يعتبره أعظم متصوفي الإسلام، ولقد لقب بـ (شيخ مشايخ الصوفية) و(الكبرى الأحمر) ويقول
عنه أبو العلا العفيفي في تقديمه لكتاب فصوص الحكم: «وليس ما خلفه شعراء الفرس من تراث
شعري صوفي رائع سوى صدى لتلك المعاني التي ابتكرها صاحب الفصوص وورثها عنه
العبقريّة الفارسية وأبدعت في تصويرها وفي أساليب التعبير عنها»، وقال عنه براون: «وليس في
الإسلام صوفي كان له ولتأليفه من الأثر ما كان لابن عربي، مع أنه لم يدرس بعد دراسة وافية
حتى في أوروبا. ويكفي ابن عربي فخراً أنه أثر في صوفي العرب والفرس تأثيراً كبيراً».
وبالإضافة إلى ذلك، فإن ابن عربي هو أعظم مؤلفي الصوفية، فتأليفه لا تقل عن مئة
وخمسين، وهي كلها في فن التصوف.

لم تظهر فكرة وحدة الوجود بشكل متسق ودقيق قبل ابن عربي، ويرى ابن عربي أن
الوجود بأسره حقيقة واحدة ليس فيها ثنائية ولا تعدد: الحق والخلق اسمان أو وجهان لحقيقة

واحدة، إذا نظرنا إليها من ناحية وحدتها سمينها حقاً وإذا نظرنا إليها من ناحية تعددها سمينها خلقاً، ولكنهما اسمان لمسمى واحد.

فالخلق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس حقاً بهذا الوجه فاذكروا

جمع وفرق فإن العين واحدة وهي الكثير لا يَبْقَى ولا تَذَر

لم يؤسس ابن عربي لمذهب وحدة الوجود، بل تابع ما قام فلاسفة وفكروا عالميون وعرب، وحاول إظهاره بلغة التصوف. وحدة الوجود مذهب فلسفي يقول بأن الله والطبيعة حقيقة واحدة، وأن الله هو الوجود الحق، وهو صورة هذا العالم المخلوق، أما مجموع المظاهر المادية فهي تعلن عن وجود الله دون أن يكون لها وجود قائم بذاته.

تأثر ابن عربي، وابن الفارض وابن سبعين والتلمساني بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وبالعناصر التي أدخلها إخوان الصفا من إغريقية ومسيحية وفارسية الأصل ومنها المذهب المانوي والمذهب الرزردشتي وفلسفة الرواقيين.

إن فكرة وحدة الوجود قديمة جداً، فقد كانت قائمة بشكل جزئي عند اليونانيين القدماء، وهي كذلك في الهندوسية الهندية. وانتقلت الفكرة إلى متصوفة المسلمين. ثم انتشرت في الغرب الأوروبي على يد برونو وسبينوزا.

يتلخص مذهب ابن عربي في وحدة الوجود في إنكاره لعالم الظاهر ولا يعترف بالوجود الحقيقي إلا الله، فالخلق هم ظل للوجود الحق فلا موجود إلا الله فهو الوجود الحق. يقرر أنه ليس ثمة فرق بين ما هو خالق وما هو مخلوق، ومن أقواله التي تدل على ذلك: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها".

ويقول مبيناً وحدة الوجود وأن الله يحوي في ذاته كل المخلوقات:

وبناءً على هذا التصور فليس ثمة خلق ولا موجود من عدم بل مجرد فيض وتجلّ.

وقد تابع ابن عربي في القول بوحدة الوجود تلاميذ له أعجبوا بآرائه وعرضوا لذلك المذهب في أشعارهم وكتبهم، من هؤلاء: ابن الفارض وابن سبعين والتلمساني.

أما ابن الفارض فيؤكد مذهبه في وحدة الوجود في قصيدته المشهورة بالتائية:

لها صلاتي بالمقام أقيمها وأشهد أنها لي صلت

كلانا مصل عابد ساجد إلى حقيقة الجمع في كل سجدة

وما كان لي صلي سواي فلم تكن صلاتي لغيري في أداء كل ركعة
وما زالت إياها وإياي لم تزل ولا فرق بل ذاتي لذاتي أحبت
فهو هنا يصرح بأنه يصلي لنفسه لأن نفسه هي الله. وبين أنه ينشد ذلك الشعر لا في حال
سُكر الصوفية بل هو في حالة الصحو فيقول:

ففي الصحو بعد الخمول أك غيرها وذاتي ذاتي إذا تحلست تجلست
وأما ابن سبعين فمن أقواله الدالة على متابعة ابن عربي في مذهب وحدة الوجود: قوله :
رب مالك، وعبد هالك، وأنتم ذلك الله فقط، والكثرة وهم.

وهنا يؤكد ابن سبعين أن هذه الموجودات ليس لها وجود حقيقي، فوجودها وهم، وليس
ثمة فرق بين الخلق وبين الحق، فالموجودات هي الله!!
أما التلمساني (الذي يراه ابن تيمية من أعظم هؤلاء كفراً، وهو أحذقهم في الكفر والزندقة)
فهو لا يفرق بين الكائنات وخالقها، إنما الكائنات أجزاء منه، وأبعاض له بمنزلة أمواج البحر في
البحر، وأجزاء البيت من البيت، ومن ذلك قوله:

البحر لا شك عندي في توحيده وإن تعدد بالأمواج والزبد
فلا يغرنك ما شاهدت من صور فالواحد الرب ساري العين في العدد
ومن شعره أيضاً:

أحن إليه وهو قلبي وهل يرى سواي أخو وجد يحن لقلبه؟
ويحجب طرفي عنه إذ هو ناظري وما بعده إلا لإفراط قرينه
فالوجود عند التلمساني واحد، وليس هناك فرق بين الخالق والمخلوق، بل كل المخلوقات
إنما هي الله ذاته.

عانى الصوفية كثيراً من المغرضين والحاquدين والذين لم توافقهم الآراء الصوفية، وها هو
شهاب الدين السهروردي يدفع حياته ثمناً لتصوفه ولحبته الإلهية. ولد السهروردي عام ٥٤٩هـ في
الشمال الغربي من إيران في ميديا القديمة بسهرورد، وتعلم على يد مجد الدين الجيلي، ثم ارتحل
إلى أصفهان وأتم دراساته على يد ظهر الدين القادي. وفي حلب قامت خصومة بين السهروردي
وبين الفقهاء والمتكلمين، بسبب مناظراته لهم في مسائل كثيرة، فرموه بالكفر والزندقة. وانتهت
مناظراته معهم بإصدار فتوى بقتله عام ٥٨٧هـ.

كان مذهب السهروردي مركباً من عناصر متباينة معقدة، تجمع الغنوصية والأفلاطونية الحديثة، وديانات الفرس القديمة ومذاهب الصابئة. ولذلك بدا مذهبه محاولة لجمع الحكمة الشرقية الممثلة بالفارسية (ثانية الوجود: النور والظلمة) مع الفلسفة اليونانية في صورتها الأفلاطونية الحديثة ومذهبها في الفيض. يقول عنه أبو القاسم الكازروني: «كما أن الفارابي مجدد فلسفة المشائين واستحق لقب (المعلم الثاني) كذلك السهروردي فقد أحيأ وجدد فلسفة الإشراقين في كتبه وأبحاثه».

يقول السهروردي في كتابه هياكل النور: «يا قيوم، أيّدنا بالنور، وثبّتنا على النور، واحشرنا إلى النور». ومن الطبعي أن يستهل "شهود النور" كتابه بذلك الدعاء مادام يتطلع أبداً إلى الاستشهاد عبر النور، ليعيد تمثيل مأساوية العلاج من جديد، حيث استشهد العلاج متمنياً أن ينال الآخرون حقّ هذر دمه نزولاً عند رغبته في صرخته: "أنا الحق".

لا يمكن إلا أن نعترف أن الصوفية قد وجهت الفكر الإسلامي والعربي باتجاه جديد، وفنحت الآفاق الواسعة لفهم مختلف للعالم، واعتمدت في مقولاتها الجديدة والطازجة على اللغة وما يمكن أن تحمله. لقد استطاع الصوفيون أن يخلقوا لغة جديدة، تحمل تأويلات وجماليات تبهر كل قارئ. ووصلت التأثيرات الصوفية إلى العالم، ليعترف بأن ما قدمته الصوفية من شعر ونثر، تفوق بدرجات كبيرة على السائد والتقليد، وأصبح التاريخ بعد التصوف غيره قبل التصوف.

الصوفيون أصحاب ثورة حقيقة، إحدى أكبر الثورات في التاريخ الفكري العربي، ويمكن أن تعد ثاني أكبر ثورة بعد العقل الذي أنتج الفلسفة وأوصلها إلى أصقاع العالم.



يقسم الكاتب الدكتور إبراهيم هلال كتاب (التصوف الإسلامي بين الفلسفة والدين) إلى سبعة فصول. يدرس في الفصل الأول نشأة التصوف في البيئة الإسلامية، ويعود إلى تعريف التصوف، ويقول: «رغم كثرة التعريفات التي عرف بها التصوف الإسلامي في كتب التصوف وغيرها، فإننا نستطيع أن نقول إن التصوف كما يراه الصوفية في عمومها هو السير في طريق الزهد، والتجرد عن زينة الحياة وشكلياتها وأخذ النفس بأسلوب من التقشف، وأنواع من العبادة والأوراد والجوع، والسهر في صلاة أو تلاوة أوراد حتى يضعف في الإنسان الجانب الجسدي، ويقوى فيه الجانب النفسي أو الروحي، فهو إخضاع الجسد للنفس بهذا الطريق المتقدم، سعياً إلى تحقيق الكمال الأخلاقي للنفس كما يقولون، وإلى معرفة الذات الإلهية وكمالاتها، وهو ما يعبرون عنه بمعرفة الحقيقة». ويضيف الدكتور هلال بأن الإشراق الفلسفي الذي عرف من قبل عند سقراط وأفلاطون وأفلوطين وغيرهم من فلاسفة اليونان، والهنود والفرس والذي يصل فيه

المرء بعد مرحلة التجرد والرياضة وللعبادة إلى مرحلة الكشف، والإخبار عن المغيبات، هو غاية التصوف الإسلامي في منهجه الفلسفي.

يدرس الفصل الثاني نظرية المعرفة الإشراقية، وعلاقتها بالتصوف ومن ثم تأثير السهروردي بابن سينا. ويعرج على صوفية البسطامي وابن الجنيد، وتأثير الأخير بأفلاطون وأفلوطين، ثم يتوقف عند المحاسبي فالغزالي، ونظرية المعرفة عندهما.

يفتح الكاتب الفصل الثالث بشيخ الإشراق أو الشهيد السهروردي، ويدرسه كحالة طبيعية في مسيرة التصوف الإسلامي، ومن ثم تأثيره بابن سينا. ويفرد جزءاً من الفصل، لشيخ مشايخ الصوفية ابن عربي، وتأثيره بالفلسفة عموماً والأفلاطونية بشكل خاص.

يستعرض الفصل الرابع الوحي والنبوة عند متفلسفة الصوفية، ويتقدمهم رأي السهروردي في النبوة، ثم رأي ابن عربي وما قال فيها، وخصوصاً ما كتبه في كتابه (فصوص الحکم) عن الحقيقة المحمدية.

أفرد المؤلف الفصل الخامس للحديث عن النبوة المكتسبة، أما الفصل السادس فكان تحت عنوان فكرة الوحي والنفس وبطلانها.

قسم الدراسات والبحوث

في دار نور ٨ / ٨ / ٢٠٠٩

المراجع

- د. جمال أحمد سعيد المرزوقي، فلسفة التصوف/ محمد بن عبد الجبار النفري/، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٩.
- محمد الراشد، وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي، دار الأوانل، دمشق، ٢٠٠٣.
- محي الدين بن عربي، اصطلاحات الصوفية، تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي (دمشق: دار الإمام مسلم، ١٩٩٠).
- يوسف سامي اليوسف، مقدمة للنفري، مؤسسة علاء الدين، دمشق، الطبعة الثانية ٢٠٠٤.
- محمد العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التصوف الإسلامي (الدار البيضاء: دار الثقافة، ٢٠٠٢).
- محمد نجيب البهيتي، تاريخ الشعر العربي حتى أواخر القرن الثالث الهجري (القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٠) ط ٤.
- الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير: معن زيادة (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦) المجلد الأول.
- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)
- ج١.
- أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠).
- علي القاسمي، مقدمة في علم المصطلح (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٧) ط ٢.
- د. محمد بنعمارة، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، شركة النشر والتوزيع المدارس ط: الأولى ٢٠٠١.
- أدونيس، الصوفية والسوريالية، دار الساقي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٥.

-الشعر و الوجود و الزمان -رؤية فلسفية- عبد العزيز بومسهولي، إفريقيا الشرق ٢٠٠٢ المغرب.

- خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، دار توبقال للنشر ط١، ٢٠٠٢.

- أحمد يوسف داود، لغة الشعر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٨٠.

- أدونيس، زمن الشعر، دار العودة، ط٢، بيروت، ١٩٧٨.

-يحيى الراضي، الحب في التصوف الإسلامي، دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٩.

-د. هيفرو محمد علي ديركي، جمالية الرمز الصوفي، دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٩.

-د. ياسين حسين الويسي، التصوف في العراق ودوره في البناء الفكري للحضارة الإسلامية، دار الزمان، دمشق، ٢٠٠٩.

-أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، تحقيق وتقديم: قاسم محمد عباس، دار المدى، دمشق، ٢٠٠٩.

-أحمد علي زهرة، الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة، دار نينوى، دمشق، ٢٠٠٤.

-صهيب الرومي، التصوف الإسلامي، دار بيسان، بيروت، ٢٠٠٧.

-عيد الدرويش، فلسفة التصوف في الأديان، دار الفرقد، دمشق ٢٠٠٦.

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

نستطيع أن نميز في إنتاج الصوفية بين نوعين: الأول ما كان نتاجاً للفهم في كتاب الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وسلم)، وأقوال الصحابة رضي الله عنهم، وأرى أنني في هذا الكتاب قد أعطيت هذا الجانب حقه من العرض والبيان.

والنوع الثاني ما كان متأثراً بالتراث الثقافي الأجنبي عن البيئة الإسلامية، أو تقليداً لبعض الاتجاهات الغربية عن الإسلام، وقد اجتهدت في أن أضع في هذا النوع النقط فوق الحروف وأبين جذوره وأصوله الأولى. وسنرى كلاً من النوعين واضحاً أمامنا ويدل بنفسه على نفسه، أهو نتاج لكتاب الله وسنة الرسول (صلى الله عليه وسلم) أم هو خارج على كتاب الله وعلى سنة الرسول (صلى الله عليه وسلم)؟

ونحن بالنسبة للنوع الأول، لا نرى فيه تصوفاً، ولا نحكم على أصحابه حين قالوه بأنهم متصوفون. وإنما نسميهم مجتهدين، فاقهين في دين الله قد أوتوا فهماً وعلماً خاصاً لكتاب الله وسنة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، فيما تكلموا فيه من الموضوعات التي نظروا فيها، فنالهم ما نال عبد الله ابن مسعود من دعوة الرسول (صلى الله عليه وسلم) في قوله: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل" وتحقق فيهم قوله (صلى الله عليه وسلم) أيضاً: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين".

وهو أيضاً من قبيل ما قرره الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه حين سئل: هل خصكم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بشيء من العلم دون الناس؟ فقال: لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إلا فهماً يعطيه الله رجلاً في القرآن.

فهذه الدراسة التي ستقابلنا في هذا الكتاب دراسة موضوعية داخلية للتصوف تعتمد على النصوص ونقدها وتبين ما فيها من جوانب إسلامية أو غير إسلامية، كما أنها تعتمد إلى الجانب التاريخي لبيان الصلات الثقافية بين العالم الإسلامي، والثقافات الأخرى وأثر ذلك على منهج المتصوفة وتفكيرهم. فهي دراسة مقارنة تقصد إلى بيان نقاط التأثير والتأثر، وتشير محذرة إلى خطر تفسير الدين بالفلسفة، لأن الدين شيء والفلسفة شيء آخر.

الدين تنزيل من حكيم حميد، ولذلك لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وقد جاء واضحاً مفصلاً، لا يحتاج إلى بيان من عند غير الله أو غير الرسول (صلى الله عليه وسلم) كما قال تعالى، مخاطباً نبيه محمداً (صلى الله عليه وسلم): ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾^١، ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^٢.

أما الفلسفة فهي- كما نعرفها جميعاً وكما نتحدث هي عن نفسها- مجرد ظن وتخمين من البشر، وما يأتي به البشر قابل لأن يأتي متناقضاً مع الحق ومع نفسه، وخاصة فيما يتصل بعقيدة الألوهية كما قال تعالى فيما هو من عند غير الله حين تحدث عن القرآن وأنه من عند الله: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَكَوْكَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوِجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^٣.

فليس عند الفلاسفة- وخاصة غير المسلمين من قدماء اليونان والفرس- من العلم الإلهي كما يقول ابن تيمية: ما تحصل به النجاة والسعادة، بل وغالب ما عندهم منه ليس بمتيقن معلوم، بل قد صرح أساطين الفلسفة أن العلوم الإلهية لا سبيل فيها إلى اليقين، وإنما يتكلم فيها بالأحرى والأخلق. فليس معهم فيها إلا الظن (٥٣: ٢٨)، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً، ولهذا يوجد عندهم من المخالفة للرسول أمر عظيم باهر، حتى قيل لبعض الأشياخ الكبار ممن يعرف الكلام والفلسفة والحديث وغير ذلك: ما الفرق الذي بين الأنبياء والفلاسفة؟ فقال: السيف الأحمر: يريد أن الذي يسلك طريقتهم يريد أن يوفق بين ما يقولونه، وبين ما جاءت به الرسل: "فيدخل من السفسطة والقرمطة"^٤ في أنواع من المحال الذي لا يرضاه عاقل، كما فعل أصحاب رسائل إخوان الصفا وأمثالهم. ومن هنا ضلت القرامطة والباطنية^٥ ومن شاركهم في

(١) سورة النحل (٨٩).

(٢) سورة النحل (٤٤).

(٣) سورة النساء (٨٢).

(٤) أي الآراء التي تأخذ بأصول الفلسفة القديمة، في أمور الألوهية والكون والنبوت والرسول والخلافة، وتفسر بها ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف بهذا الصدد، أو تخضع لهذه الأصول الفلسفية الإلحادية التي أكسبتها طائفة الإسماعيلية ذلك الطابع الإلحادي القائم الذي لم يكن بهذا المظهر عند أصحابها الأوائل. والقرامطة نسبة إلى حمدان بن الأشعث قرمط مؤسس هذه الطائفة في العراق في القرن الثالث الهجري.

(٥) هم مؤسسو هذه المذاهب الإلحادية في عصر الدولة العباسية تحت ستار التشيع لآل البيت قصداً إلى الكيد للإسلام بإسقاط الدولة العباسية، وزعزعة الإسلام في النفوس بالنيل من الصحابة رضي الله عنهم الذين حملوه إلى العالم

بعض ذلك^(١) من غلاة المتصوفة والشيعة الذين أخذوا بالفلسفة في العقيدة وأمر النبوات والرسول والأولياء والكرامات والمعجزات، لأنهم أقاموا أمر الدين فيما يتصل بالعقيدة والألوهية على ظنيات الفلاسفة.

إذن كيف نفسر البين الواضح الثابت المنزل من لدن حكيم حميد، بما هو خيال ووهم وظن، ومن اختراع البشر، أو نحاول التوفيق بينهما؟

إن الدين الإسلامي في ذاته - عقيدة وشريعة، وأخلاقاً - دين كامل متكامل مع نفسه، تفسر منه العقيدة الشريعة، وتؤيد الشريعة منه العقيدة، وتؤيد الاثنتين منه الأخلاق. فقد صاغه خالق الكون، وبارئ الوجود، ليصلح به خليفته (الإنسان) على هذا الكون وعلى هذا الوجود، وليصلح به هذا الكون ويرقي هذا الوجود. ولا معرفة لغير الله بإصلاح كونه، وإصلاح خليفته على هذا الكون، كما قال: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(٢). وكما بدأ هذه السورة التي منها هذه الآية بقوله: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ توجيهاً منه لنا سبحانه وتعالى وحضاً لنا على أن ننظر في عظمة هذا الملك الذي ثبتت عظمة الخالق، وتفردته بالعزة والجلال، والإتقان لما خلق من كونيات، ودينيات، فمن آمن إيماناً حقيقياً فلينظر في كونيات الله تعالى، يجد نفسه مدفوعاً إلى الأخذ بدينياته من باب توافق كمال الدين والعلم مع كمال الخلق والوجود ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ﴾^(٣)، وامتداداً لصنع الله الذي أتقن كل شيء، وأنه ﴿خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾^(٤)، وإيماناً في النهاية بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾^(٥).

الإسلامي وبلغوه للناس. وجعلوا اسم الله يردد في هذه البلاد الجديدة خارج الجزيرة العربية. لأنهم رأوا أنهم إذا طعنوا فمع حمل الإسلام من الصحابة، وشككوا فيهم، فقد وصلوا إلى تحلل الناس من الإسلام وبذنه. ولكن لم يتم لهم ذلك والحمد لله وكشف الله سترهم وبين أمرهم، وأزالهم من الوجود على يد كثير من خلفاء المسلمين الصادقين كصلاح الدين (٧٩٣ هـ) وأولاده في اليمن، وصلاح الدين في مصر، والتر في العراق والشام وبلاد الشرق. وهم يجتمعون مع القرامطة وإخوان الصفا في هذا الاتجاه. والكل باطنية، ومن دولهم الفاطميين في مصر، والصليحية باليمن. انظر: قطر الولي على حديث الولي للإمام الشوكاني طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م ص ٢٨٣ - ٢٩٠، قرامطة العراق: الباب الأول والثاني للأستاذ محمد عبد الفتاح عليان طبع القاهرة سنة ١٩٧٠ م.

(١) نقض المنطق لابن تيمية القاهرة الطبعة الأولى ص ١٧٨.

(٢) سورة الملك (١٤).

(٣) سورة الملك (٢).

(٤) سورة النمل (٨٨).

(٥) سورة النساء (١٢٢).

لأن من ينظر في الكون وعظمته ويؤمن بأن الله صانعه، سيعظم دينه تعالى إلى جانب إعظامه لكونه، وسيدرك مدى أهمية خطاب الخالق للمخلوق.

فصانع الشيء أدرى بما يصلح هذا الشيء ممن لم يصنعه، وخالق الكون هو الذي يطلب لهذا الكون ومن فيه، لا من لم يخلقه ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَتَلَا تَذَكَّرُونَ﴾.

فمن أراد أن يسلك طريق الهدى، وطريق دعوة الحق، فليزلم هدى محمد (صلى الله عليه وسلم) كما قال تعالى: ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفِيهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِيَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾.

وهكذا، فالذين يتجهون إلى أقوال الفلاسفة في دينياتهم وعقائدهم، وينشدون الإيمان والطمانينة في القلب والفكر والنفس والضمير، فهم كهؤلاء الذين يدعون من دون الله، لن يستجيب لهم هؤلاء الفلاسفة الذين يدعون أقوالهم وينشدون فيها الحق من دون قول الله، ولن يجدوا فيها إلا الضلال، كما قال تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾.

فليس أمامنا إلا إتباع سبيل الله وسبيل المؤمنين وقوفاً عند حدود قوله تعالى: ﴿وَتَبِعْ خِطَابَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾، وليس أمامنا إلا صراط واحد هو صراط الله الذي نادانا إلى سلوكه في قوله: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.

وسنجد في هذا الكتاب بيان تفرق السبل بالفلاسفة والصوفية من المسلمين حين خدعوا بفلسفات الوثنيين من يونان ومن فرس ومن هنود، وبعدهم عن كتاب الله، فيما أخذوا به من آراء هؤلاء في مسائل المعرفة والعلم اللدني وسنجد خطأهم واضحاً في تكييفهم للنسبة والوحي وتفسيرهم لخلق الكون ووجوده. وكفى بهذا شاهداً على أن أمور الدين ومسائل العقيدة، لا يصلح فيها إلا ما هو تنزيل من حكيم حميد وأن الله الخالق لكونه ووجوده هو الذي يطب له كما قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾.

١١ من ذي الحجة ١٣٩٥ هـ

١٣ من ديسمبر ١٩٧٥ م

د. إبراهيم إبراهيم هلال

الفصل الأول

نشأة التصوف في البيئة الإسلامية

مرجعنا في ذلك أولاً وقبل كل شيء هو تعريف التصوف لأننا عن طريق هذا التعريف الذي يرتضيه المتصوفة أنفسهم نستطيع أن نصل إلى رأي في نشأة التصوف في البيئة الإسلامية ونعرف أهم العوامل في نشأته.

(١) تعريف التصوف،

رغم كثرة التعريفات التي عرف بها التصوف الإسلامي في كتب التصوف وغيرها، فإننا نستطيع أن نقول إن التصوف كما يراه الصوفية^(١) في عمومها هو السير في طريق الزهد، والتجرد عن زينة الحياة وشكلياتها وأخذ النفس بأسلوب من التقشف، وأنواع من العبادة والأوراد والجوع، والسهر في صلاة أو تلاوة أوراد حتى يضعف في الإنسان الجانب الجسدي، ويقوى فيه الجانب النفسي أو الروحي، فهو إخضاع الجسد للنفس بهذا الطريق المتقدم، سعياً إلى تحقيق الكمال الأخلاقي للنفس كما يقولون، وإلى معرفة الذات الإلهية وكمالاتها، وهو ما يعبرون عنه بمعرفة الحقيقة.

والإسلام يدعو حقيقة إلى إخضاع الجسد أو الحس للنفس، وللدين والعقل، ولكن لا عن اتخاذ كل ما أشار به الصوفية، وإنما عن طريق الإيمان بالله وباليوم الآخر، وبالرسل والأنبياء جميعهم، والعمل بشريعتهم التي تبلورت أخيراً في شريعة محمد (ص) في حدود الطاقة بعد أداء الواجبات والانتها عن المنهيات.

وبهذا، فسلوك التصوف، سلوك متزهد، يقهر في النفس الإنسانية معنوياتها، ويحاول في أحوال تطرفه أو تفلسفه، أن يباعد بينها، وبين الحياة، والله سبحانه وتعالى يقول: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ».

وإذا كان التصوف في الإسلام قد غلب عليه هذا الطابع في التعريف المتقدم، فإن ذلك راجع إلى أنه قد تأثر في ذلك بفلسفات أجنبية عن الدين الإسلامي، وعن بيئته. سواء أكانت

(١) انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي. للدكتور أبو الوفا التفازاني، القاهرة سنة ١٩٧٤ م ص ٣-١٢، في التصوف الإسلامي وتاريخه لنيكولسون. ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة سنة ١٩٦٥، الفصل الأول، والفصل الثالث من ص ٦٦-٦٩، المدخل إلى التصوف الإسلامي للسيد محمود أبو الفيض النوفي، القاهرة الطبعة الأولى.

هذه الفلسفات، فلسفات أجنبية عن البيئة الإسلامية كلية، أو أنها أخذت من البيئة الإسلامية عن طريق الشيعة، وعن طريق الفلاسفة الإسلاميين.

فالتصوف الإسلامي قد خلط بالدين الإسلامي ما ليس منه في جانب العبادة، والمعرفة، وأصبحت معرفة الصوفية في عمومها، معرفة فلسفية، أو إشراقية^١، لا معرفة دينية ترجع في كشفها، إلى محض التمسك بالكتاب والسنة.

فالإشراق الفلسفي الذي عرف من قبل عند سقراط وأفلاطون وأفلوطين وغيرهم من فلاسفة اليونان، والهنود والفرس والذي يصل فيه المرء بعد مرحلة التجرد والرياضة والعبادة إلى مرحلة الكشف، والإخبار عن الغيبات هو غاية التصوف الإسلامي في منهجه الفلسفي.

وقد شاع هذا المنهج بتلك الغاية الإشراقية في البيئة الإسلامية، وإن كنا قد وجدنا المنهج السني والأصول الإسلامية بجانب ذلك المنهج الإشراقي تعيش معه جنباً إلى جنب، عند كثير من المتصوفة. فأفادوا في علم الأخلاق وفي أصول تربية النفس. وفي مناهج البحث في العلوم^٢.

(ب) مظاهر تأثير التصوف الإسلامي بالفلسفات الأجنبية:

وقد أدى ولع الصوفية المسلمين بالمنهج الإشراقي أن أخذوا المعرفة عن مخالفيهم من أبناء الديانات الأخرى التي رثت وبليت ودخلها التبديل والغنوص. فهذا هو إبراهيم بن أدهم^٣ يفتح لنا عن أصول التصوف وغاياته، فيقول: تعلمت المعرفة من راهب يقال له سمعان: دخلت عليه في صومعته، فقلت له يا سمعان: منذ كم أنت في صومعتك هذه؟ قال: منذ سبعين سنة. قلت: ما طعامك؟ قال: يا حنفي، وما دعالك إلى هذا؟ قلت: أحببت أن أعلم. قال: في كل ليلة حمصة. قلت: فما الذي يهيج من قبلك حتى تكفيك هذه الحمصة؟ قال: ترمي الذين بمحذائك (يظهر أنه يريد ملائكة) قلت: نعم. قال: إنهم يأتونني في كل سنة يوماً واحداً، فيزنون

(١) الإشراق بالمعنى الفلسفي الصوفي هو تلقي العلم الغيبي والمعرفة الإلهية عن العالم العلوي الروماني بعد سلوك طريق التصوف من رياضة روحية ومجاهدة النفس بحيث تصفو من الكدورات البشرية، وحينئذ ينعكس عليها، أو يشرق فيها من العلوم والمعارف ما هو منقوش في العالم العلوي الروماني من الملائكة أو العقول، والنفوس الفلكية. والإشراقيون هم الذين يرون أن المعارف تحصل عن هذا الطريق ويطلبونها به.

(٢) انظر: الدكتور محمود قاسم في: الخيال في مذهب محي الدين بن عربي القاهرة سنة ١٩٦٩: الفصل الأول، والرابع والخامس، محي الدين بن عربي القاهرة، الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، القاهرة سنة ١٩٧٤م، ص ٤-٥.

(٣) المتوفى سنة ١٦١ هـ.

صومعتي، ويطوفون حولها يعظمونني بذلك، وكلما تناقلت نفسي عن العبادة، ذكرتها تلك الساعة، فأنا أحتمل جهد سنة لعز ساعة، فوقرني قلبي المعرفة^(١). فهو قد وقر في قلبه المعرفة، ولكنه لم يحدثنا عما يريد بتلك المعرفة وأغلب الظن أنها ليست إلا ما نلمسه من سياق القصة، وهو التجرد الكامل للعبادة والعزلة، والإقلال من الطعام كما يفعل ذلك الراهب، وهذا من إبراهيم بن أدهم دعوة إلى سلوك هذا الطريق، ثم ما نلمسه فيها من طلب تعظيم المريد لشيوخه، وتقديسه كقديس الكعبة أو الله كما فعلت الملائكة بصومعة ذلك الراهب، وهذا هو ما لمحناه أيضاً عند أبي يزيد البسطامي في عرضه لآرائه واتجاهاته. يحدثنا أنه سافر مرة حاجاً فلقبه القطب في الطريق وأمره أن يعود قائلاً له: "إن الله هو ما تراه في بعين قلبك. لأنه اختارني بيتاً له، فإذا رأيته فقد رأيته. وطففت حول الكعبة، وإذا عبدتي فقد عبدته وسبحت له. فلا تظنن أنني شيء غيره"^(٢). فهنا التعظيم للولي أو القطب كما في تلك القصة المتقدمة لإبراهيم بن أدهم مع الراهب، وإن كان سر التعظيم هنا قد وضح بفعل التطور، وهو أن الله قد حل في ذلك القطب، أو أن ذلك القطب مجلى من مجالي الله سبحانه وتعالى. كما يقول أصحاب مذهب الحلول أو وحدة الوجود. ويمكن أن تتبين مصدر هذا الاتجاه عند أبي يزيد من قول نيكولسون^(٣).

.. فابو يزيد هو الذي أدخل في التصوف الإسلامي فكرة وحدة^(٤) الوجود التي كانت ذائعة ذبوعاً عظيماً في أنحاء فارس حتى زمن الساسانيين^(٥).

وهذه النزعة الفارسية الهندية- أعني نزعة وحدة الوجود- من خصائص التفكير الشرقي، كما أن النزعة "التيوسوفية" (النزعة نحو المعرفة الإلهية) من خصائص التفكير اليوناني، وسأذكر الآن بعض الأقوال التي نسبت إلى أبي يزيد بما يتمثل فيها:

(أ) مذهبه في الفناء.

(ب) نظريته الصارمة في وحدة الوجود.

(ج) قوته الشعرية والخيالية كما تظهر في تفكيره، والتي تخرج به إلى جو غير إسلامي:

(١) تليس إبليس، ص(١٤٨).

(٢) نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص(١٥٧) نقلاً عن المتنوي لجلال الدين الرومي (طبعة بولاق، ص ١) - ((٥٩).

(٣) ربما بذور البقول بها لا نفس النظرية كاملة.

(٤) ملوك الفرس قبل الإسلام.

(أ) "للخلق أحوال، ولا حال للعارف- لأنه محيت رسومه، وفنيت هويته بهوية غيره، وغيب آثاره بآثار غيره".^١

(ب) "إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني". "سبحاني، ما أعظم شأنني" خرجت من بايزيدي كما تخرج الحية من جلدها، ونظرت فإذا العاشق، والمعشوق، والعشق واحد، لأن الكل واحد في عالم التوحيد".^٢

ونجد نفس العبارة الأخيرة تقريباً عند أفلاطون كما يقول السهروردي المقتول^٣: "وقد حكى الإلهي أفلاطون عن نفسه فقال ما معناه: "إني ربما خلوت بنفسي، وخلعت بدني جانباً، وصرت كأني مجرد بلا بدن عري عن الملابس الطبيعية بريء عن الهيولى، فأكون داخلياً في ذاتي، خارجاً عن سائر الأشياء، فأرى في نفسي من الحسن، والبهاء، والسناء، والضياء، والمحاسن العجيبة الأنيقة ما أبقى متعجباً، فأعلم أنني جزء من أجزاء العالم الأعلى الشريف".^٤

وفي هذا المعنى أيضاً يقول أفلوطين: "... لنعتزل العالم الخارجي، ولنتوجه بكليتنا نحو الداخل، ولنجهل كل شيء حتى كوننا نحن الذين نتأمل، وبعد الاتحادية، لنذهب نقل للآخرين، إن استطعنا القول ماهية الاتحاد هناك.. في هذه الحياة نستطيع أن نراه، وأن نرى أنفسنا، بقدر ما يمكن الحصول على مثل تلك الرؤية نرى أنفسنا ساطعين نوراً، مليئين نوراً معقولاً، أو بالأحرى نصير نحن نوراً خالصاً... نصير إلهاً متقدماً حياً".^٥

(١) نقلاً عن الرسالة القشيرية طبعة مصر سنة ١٣٣٠، ص(١٤١) س (١٠) من أسفل.

(٢) نقلاً عن تذكرة الأولياء، ج ١، ص(١٣٧) من ٦ ثم، ص(١٤٠) ص(١٤) ثم، ص(١٦٠) س ١١ وإن كنت أرى أن في هذه الأقاويل حلولاً أو اتحاداً لا وحدة وجود كما يقول نيكولسون، أو تغلفاً في الفناء كما يحكي نيكولسون نفسه عنه أنه أول من استعمل كلمة الفناء الصوفي بمعناها الدقيق، ص(٢٣) في التصوف الإسلامي.

(٣) أبو الفتوح يحيى بن حبش أميرك الملقب بشهاب الدين السهروردي قتله صلاح الدين الأيوبي انتقاماً للسنة سنة (٥٨٨) هـ.

(٤) ص(١١٢) كتاب التلويحات ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية للسهروردي، كما نرى نفس هذه العبارة تقريباً في كتاب الربونية المنسوب لرجال الأفلوطينية الحديثة منسوبة لأفلوطين، وربما كانت هي عبارة أفلاطون في الأصل، كما وجدناها أيضاً في تاسوعات أفلاطون. انظر التساعية الرابعة، المقال الثامن، ص(٢٢٣) والمقدمة، ص(٥٥-٥٦). تحقيق د. فؤاد زكريا، القاهرة سنة ١٩٧٠م، في الفلسفة الإسلامية، ص(٤٣-٤٤) تأليف الدكتور إبراهيم مذكور الطبعة الثانية.

(٥) تاريخ الفلسفة اليونانية، للأستاذ يوسف كرم، ص(٢٨٩) الطبعة الخامسة القاهرة.

وفي هذا ما يلقي ضوءاً على إحدى النواحي التي تأثر بها التصوف الإسلامي بعامة وأبو يزيد البسطامي بخاصة، وأن ما أبداه من عرضه لحالة الفناء كما يراها، أو كما أحس بها، ليست نتيجة لاتجاه إسلامي، وإنما هو وليد تلك النظريات الأجنبية، سواء كانت يونانية صرفة، كما رأينا في عبارة أفلاطون أو كانت يونانية فارسية، كما هو ظاهر من المشابهة بينه وبين أفلوطين.

(ج) ويروى أنه سئل يوماً كيف وصلت إلى هذه الدرجة، وبأي وسيلة حصلت في هذا المقام؟ فقال: خرجت ذات ليلة من بسطام وكنت صبيّاً، وقد أضاء القمر، وسكن كل شيء، فرأيت حضرة كانت العوالم الثمانية عشر ألفاً إلى جانبها كالذرة، فاضطربت واعترتني دهشة عظيمة، وصحت يا رب! ساحة خالية مع هذا العظم! وملك موحش مع هذا الجلال؟! بل لأننا غير ذلك شتناً، فإنه ليس كل من عفر وجهه أهلاً للدخول في هذه الساحة^(١).

ونلمح في هذه العبارة الأخيرة دعوة إلى الفناء في المجاهدة من أجل الوصول إلى الله أو الفناء فيه، ونلمح فيها أيضاً نظرة تشاؤمية، وتضييقاً لفكرة النجاة أو الوصول إلى رضا الله، وذلك ضد قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٢)، وقوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾^(٣) الخ.

وفي أبي يزيد يقول نيكولسون أيضاً: "ولو أننا افترضنا صحة الأقوال التي ينسبها إلى أبي يزيد البسطامي فريد الدين العطار في "تذكرة الأولياء" (جا ١ ص ١٣٤-١٧٩) لعددناه من غلاة القائلين بوحدة الوجود الداعين إلى رفع التكاليف الدينية، مبشراً بمذهب الحسين بن منصور الحلاج^(٤)، وإن كان كلامه لا يصدق إلا على الشق الثاني وهو القول بالحلول كما ظهر عند الحلاج أخيراً.

هذه أقوال، واتجاهات من المسلم به أنها ليست من وحي القرآن والسنة وإنما يمكن أن نلمس أصولها في تلك الفلسفة اليونانية والديانة الهندية والأفكار الفارسية، فإن أبا يزيد هذا كان من أهل خراسان، وكان جده زرادشتياً، وشيخه في التصوف كردياً، ويقال إنه أخذ عقيدة الفناء الصوفي عن أبي علي السندي الذي علمه الطريقة الهندية التي يسمونها، مراقبة الأنفاس

(١) نقلاً عن تذكرة الأولياء، جا ١، ص (١٥٥) س ٢٠، وينظر في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص (٢٤-٢٥).

(٢) سورة العنكبوت آية (٦٩).

(٣) سورة الأعراف آية (١٥٦).

(٤) نفس المصدر، ص (٢٣).

والتي وصفها هو بأنها "عبادة العارف بالله"^(١). وتلك المجاهدة التي أشرت إليها في عبارته الأخيرة، والفناء الذي اشتهر به وتعريف الصوفية له من الناحية الخلقية بأنه محو الصفات الذميمة، والتخلق بكل خلق حميد، وارتباطهما ببعضهما على أن الأول طريق الثاني مما جعل نيكولسون يرد ذلك إلى الفلسفة البوذية^(٢). وعما يجعلنا نذهب هذا المذهب ما يرويه لنا الدكتور محمد مصطفى حلمي، في هذا الصدد من تشابه بين بعض العقائد والنزعات الفارسية القديمة وبين التصوف الإسلامي رغم أنه معارض من الأصل في أن التصوف الإسلامي، ليس وليد الإسلام ذاته، يقول: "على أن ثمة شبهاً ظاهراً بين بعض العقائد والنزعات الفارسية القديمة وبين بعض التعاليم والمذاهب الصوفية الإسلامية: فالزهد في التصوف الإسلامي يشبه الزهد والرهبة المانوية كما يشبه الزهد والقناعة والنهي عن ذبح الحيوان في الديانة المزدكية. . . ولقد شاعت هذه العقائد فيما شاع بين المسلمين من تراث الفرس القديم. ووجدت من الشيعة من اعتنقها، وتعصب لها، ومن الصوفية ومن تلقاها بالقبول، وتأثر بها عن قصد أو غير قصد"^(٣).

كما أننا إذا نظرنا إلى المشابهة القوية، بين عبارة أبي يزيد المتقدمة، وبين عبارة أفلاطون أمكننا أن نرى إلى أي حد كان الصوفية يولون وجوههم، نحو الفلسفات، والعقائد الغير إسلامية يأخذون عنها أصولهم، واتجاهاتهم في تفصوهم. وأنهم كانوا يتمثلون بالفلاسفة غير الكتابيين ورجال الكهنوت والتصوف البوذي والفارسي.

وهذا أبو سليمان الداراني يخرج بنا عن الجو القرآني إلى تلك الأجواء المتقدمة فيقول في فضيلة العارف: "إن الله تعالى قد يكشف للعارف، وهو نائم في فراشه من السر، ويفيض عليه من النور، ما لا يكشفه للقائم في صلاته، وإذا استيقظت في العارف عين قلبه، نامت عين جسده، لأن العارف لا يرى سوى الحق"^(٤). فكيف لا يكون القائم في صلاته عارفاً في نظرهم؟ ثم إننا نراه، في العبارة الأخيرة يفسر العارف بالفاني.

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص (٧٥).

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) الحياة الروحية في الإسلام، ص (٤٢).

(٤) في التصوف الإسلامي وتاريخه لنيكولسون، ص (٦) نقلاً عن تذكرة الأولياء، ج ١، ص (٢٣٤) س (٢٣). والعبارة موجودة أيضاً باختصار في الرسالة القشيرية، ص (١٤٢) س (٧) من أسفل.

ولأننا لنجد اتجاهها يكاد يكون عاماً عند جميع المتصوفة ومتأخري الزهاد، وهو حديثهم عن المعرفة والعارف، وتفسير هذه المعرفة بالفناء عن النفس^(١)، وبقائها بالله، ولا نجد هذا الاتجاه، ولا هذا الحديث عن المعرفة، لا عند علماء السنة ولا في القرآن الكريم، ولا في الأحاديث الصحيحة المعتبر بها، وإنما نجد الحديث عن العلم والإيمان، ونجدهما في إطار عمل حافز إلى الإصلاح الفردي والاجتماعي، والاندماج في المجتمع إيجابياً وإصلاحياً من أجل نفع الغير والانتفاع من الغير، على الضد من تفسير المعرفة عند هؤلاء وفهمهم لها.

سئل الجنيد* عن العارف فقال: "لو أن الماء لون إنائه"^(٢)، وهنا انتقل من الفناء إلى الاتحاد. وقال سهل بن عبد الله "المعرفة غايتها شيثان: الدهش والتحير"^(٣)، فكيف تكون المعرفة موصلة

(١) ينظر مثلاً الرسالة القشيرية، ص(١٤١-١٤٣) واللمع لأبي نصر السراج، ص(٥٦-٦٤) وهناك ينقل عن بعضهم وقد سئل عن المعرفة: "إذا اجتمعت المتفرقات واستوت الأحوال والأماكن وسقطت رؤية التمييز، ويعلق على ذلك يكون العبد في جميع أحواله بالله والله، مأخوذاً عما سوى الله"، ص(٦٢).

* هو أبو القاسم الجنيد البغدادي بن محمد بن الجنيد القواريري أو الزجاج، وقد لقب بهذا اللقب لأن والده كان يبيع الزجاج. ولد الجنيد البغدادي وعاش وتوفي في بغداد عام ٢٩٨ هجرية. يقول الجنيد: "ما أخذنا التصوف عن القليل والقال، ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات".

إن جوهر التصوف عند الجنيد البغدادي هو الفناء عن الذات والبقاء بالله، والحب الصوفي عنده، هو حالة اتصال بالمحبوب وانفصال عنه، وحالة حضور وغياب. ويتحقق هذا الحب في الفناء بالله. ويرى الجنيد أن الصوفية يتذوقون لذات وينعمون بثمرات ويحظون بأسرار لو علم بها ملوك الدنيا وحكامها لسلبوهم ما يملكون، ويقول: "لو علم الملوك ما نعانيه من لذات ونعيم جلدونا بالسيف".

تأثر الجنيد بخاله السري السقطي، أحد أبرز المتصوفة آنذاك أو ما يطلق عليه (سيد الطريقة الصوفية)، ولكن الجنيد تفوق عليه، حين عرف المعنى الحقيقي للتصوف، وحرره من شكلية. آمن الجنيد بأن العلم يتقدم التصوف، لذلك فقد انكب على القراءة وتعرف بمشاهير عصره، ومنهم سفيان الثوري.

أسس الجنيد حلقة للدرس، وأصبح له مريدون وطلاباً ينهلون من علمه، وقد تخرج على يديه عدد كبير من رجال العلم والفكر، كأبي بكر الشلي وأبي محمد عبد الله الرازي وأبي بكر الواسطي وغيرهم. وقيل فيه إنه كانت له الزعامة في العلوم والمعارف. وحين سئل يوماً من أين استقيت العلم؟ قال: من بين يدي الله على تلك الدرجة، مشيراً إلى درجة في داره.

ترك الجنيد الكثير من الرسائل التي تحمل أفكاره وآراءه، وقد وصل بالتصوف الإسلامي في القرن الثالث إلى ذروته، وهو أعمق صوفية هذا القرن وأكثرهم خصباً، حتى قيل: ثلاثة في الدنيا لا رابع لهم، أبو عثمان في نيسابور، والجنيد في بغداد، وأبو عبد الله بن الجلاء في الشام.

حيث دفن الجنيد في بغداد، أقيم مسجد في المكان نفسه، وأطلق عليه اسم الجنيد.

(٢)(٤) نفس المصدرين المتقدمين.

الحيرة^٢! والقرآن الكريم يقول: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾^٣ ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾^٤؟ ويقول الشبلي: "العارف لا يكون لغيره لاحظاً، ولا بكلام غيره لأقظاً؛ ولا يرى لنفسه غير الله تعالى حافظاً"^٥.
وسئل: متى يكون العارف بمشهد من الحق؟ قال: إذا بدا الشاهد، وفنى الشواهد، وذهب الحواس، واضمحل الإحساس"^٦. وقال الجنيد: "العارف من نطق الحق عن سره وهو ساكت"^٧. ويحكي سري السقطي أنه رأى أستاذه معروفاً الكرخي في النوم كأنه تحت العرش فيقول الله عز وجل للملائكة من هذا؟ فيقولون أنت أعلم يا رب فيقول هذا معروف الكرخي سكر من حي فلا يفيق إلا بقلائي"^٨.

(ج) التصوف الملامتي وبعده عن الروح الإسلامية؛

فإذا انتقلنا عن هؤلاء، وعن معرفتهم وعن فنائهم عن أنفسهم، وذهبنا إلى أبي عثمان الحيري المتوفى سنة ٢٩٨ هـ وأبي عمرو بن نجيد المتوفى سنة ٣٦١ هـ - وهما من الملامتية - رأينا نمطاً آخر من التصوف وهو الفناء عن الأعمال أو الاستهتار فيها جلباً للامامة، وتعرضاً لدم الخلق بدلاً من مدحهم، أو الاتجاه دائماً - من جانب الشخص نفسه - نحو النفس باللوم، والشك فيها دائماً والنظر إليها نظرة التقصير. ونستطيع أن نتبين أن هذا التطرف موجود في كلا

(٥) وإنا نجد هذا المعنى عند ابن عربي الصوفي المتفلسف، والذي يعتبر مذهبه أقرب المذاهب الصوفية إلى العناصر الفلسفية، وخاصة الفلسفة الأفلاطونية الحديثة المزوجة باتجاهات الغنوصية الفارسية. وهذا الأخير يرى أن المراد بتلك الحيرة هو أن يرى الصوفي الحق في كل شيء ويرى الواحد كثيراً، والكثير واحداً، والأول، وآخر، والآخر أولاً... إلى غير ذلك من الأمور المتناقضة التي توقع في الحيرة، ولكنها ليست حيرة الارتباك، وقصور الفهم... ولكنها حيرة العارف بالله المشاهد لتجليه في مرآة الوجود، حيرة السعادة العظمى، وحيرة الوصول إلى المأمول لا حيرة الحرمان.
وهي ما يعينها نوح في دعائه لقومه - في مذهب ابن عربي - لا دهانة عليهم، في قوله: "ولا تزد الظالمين إلا ضلالتاً" ينظر النصوص، ص (٧٣) النص الثالث. والتعليقات على الفصوص، ص (٤٠) (٤٠) الفصل الثالث أيضاً. لنشر الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة سنة ١٩٤٦ م.

(٣) سورة الأنفال آية (٢).

(٤) سورة الحجرات آية (١٥).

(٥) الرسالة القشيرية، ص (١٣٢) س (١١) وصدر العبارة هو محل الاستشهاد.

(٦) اللمع لأبي نصر السراج، ص (٥٧).

(٧) القشيرية، ص (٩).

(٨) القشيرية، ص (٩).

الاتجاهين: الفناء عن النفس، والفناء عن الأعمال من تعليق أبي بكر الواسطي، على اتجاه أبي عثمان الحيري. عن أبي علي الدقاق أنه قال: "لما دخل الواسطي نيسابور، سأل أصحاب أبي عثمان (الحيري) بماذا كان يأمركم شيخكم؟ فقالوا: كان يأمرنا بالتزام الطاعات، ورؤية التقصير فيها، فقال أمركم بالمجوسية المحضة: هلا أمركم بالغيبة عنها برؤية منشئها ومجربها"^(١). ومن كلام أبي عثمان الحيري: "لا يرى أحد عيب نفسه، وهو يستحسن من نفسه شيئاً، وإنما يرى عيوب نفسه من يتهمها في جميع الأحوال"^(٢)، وهذا تطرف، مقابل لتطرف الصوفية في الفناء، من شأنه النزول بالقيم، وكتب النفس ونزع الثقة منها، وربما دفعها إلى التحير والدهش للذين أشار إليهما سهل بن عبد الله فيما تقدم من وصفه للمعرفة وغايتها.

وإذا اجتمع هذان الاتجاهان في شيء فإنما يجتمعان في السلبية نحو دين الله ومجتمعه، فأحدهما لا يبغى من أعماله إلا الوصول إلى الله أو الاتحادية والبعد عن الناس، والآخر لا يبغى من أعماله إلا الوصول إلى مذمة الناس له على خلقه وعمله، والعمل على إشاعة الفساد وإظهاره بينهم.

وقد خدع كثير من الباحثين في أمر هؤلاء الصوفية نظراً لما ادعاه هؤلاء الآخرون من التمسك بالكتاب والسنة سترأ لما هم فيه من أباطيل يابأها عليهم المسلمون.

والنظرة الفاحصة تبين أن هؤلاء الصوفية ضحية نظرية تشاؤمية نحو الحياة والناس، وربما كان مبعثها ما بقي في نفوسهم من رواسب ديانات بلادهم البائدة^(٣)، أو ما متوا به من هزيمة على أيدي المسلمين وتحكم العرب فيهم، واعتزازهم عليهم^(٤). وهذا هو السر في ازدهار التصوف على العموم في البلاد الفارسية أكثر منه في أي بلد آخر^(٥)، مما جعلنا نرى في كل صورة من صورته صراعاً مع الدين وبعداً عنه، فاللاماتية يدعون "أنهم مع الله أشبه بمحمد ص". لم يؤثر باطنه في ظاهره بعد ما ناله من القرب والدنو عندما رفع إلى المحل الأعلى، فلما رجع إلى الخلق تكلم

(١) الدكتور أبو العلا عفيفي: رسالة الملامية والصوفية، ص(٢٤).

(٢) نفس المرجع، ص(٤٢).

(٣) ينظر الصلة بين التصوف والتشيع، ص(٣٥٦) ج١، وفي التصوف الإسلامي وتاريخه، ص(٥) في حديث نيكولسون عن أبي سليمان الداراني.

(٤) ينظر مؤقتاً الصلة بين التصوف والتشيع، ج١، ص(٢٥١).

(٥) نفس المصدر، ص(٣٥٦).

معهم في أمور دنياهم كما لو كان واحداً منهم، وهذا أكمل العبودية^(١)، ولذلك فهم "قد قاموا مع الحق تعالى على حفظ أوقاتهم ومراعاة أسرارهم، فلاموا أنفسهم، على جميع ما أظهروا من أنواع القرب والعبادات وأظهروا للخلق قبائح ما هم فيه، وكنتموا عنهم محاسنهم، فلامهم الخلق على ظواهرهم، ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من برائتهم"^(٢).

ولقد قال ابن تيمية من قبل في أمر هؤلاء الملامية: "وأما الملام على فعل ما يكرهه الله أو ترك ما أحبه، فهو لوم يحق بحق، وليس من المحمود الصبر على هذا الملام، بل الرجوع إلى الحق خير من التماذي في الباطل. وبهذا يحصل الفرق بين الملامة على ما يحبه الله ورسوله، ولا يخافون لومة لائم في ذلك، وبين الملامية الذين يفعلون ما يبغضه الله ورسوله، ويصبرون على الملام في ذلك"^(٣)، ويتحدث الدكتور أبو العلا عفيفي عن الأسس التي شكلت مذهب هذه الطائفة فيقول: "ويخيل إليّ أن الأساس النظري العام الذي يقوم عليه المذهب الملامي هو التشاؤم الذي نظره شيوخ هذه الفرقة إلى النفس الإنسانية، وبنوا عليه مذهباً كاملاً في تذليلها وتحقيرها ولومها واتهامها وحرمانها من كل ما ينسب إليها من علم أو عمل، أو حال أو عبادة. وهي وجهة نظر قد يكون للبيئة الزرادشتية في فارس أثر فيها"^(٤)، ومن زعماء هذه الطائفة أبو عثمان الحيري، ومن مؤسسي ذلك المذهب، وقد بدا هذا المذهب الملامي عنده على حقيقته، ولا عجب أن نرى الدكتور (أبو العلا) يظهر ما بنى عليه مذهبه، من مبادئ تتنافى مع القرآن والسنة، أو تبعد عنهما كلية في أصلها التي استمدت منه فهو يقول: "ومن المبادئ الأساسية التي صدر عنها في مذهب الملامية، أن العالم شر لا خير فيه، وهو في هذا يتفق مع حمدون القصار، ولذلك يوجب على الملامية التزام الحزن، والكمد ورؤية التقصير في جميع أفعاله، وقد كان ذلك سبباً دعا بعض الصوفية كأبي بكر الواسطي (المتوفى حوالي سنة ٣٢٠ هـ) إلى وصف مذهب أبي عثمان بأنه مذهب مجوسي... وإذا كانت الدنيا شراً محضاً يجب التخلص منه، فالزهد فيها أول ما يلزم به المتشائم نفسه، ولذلك كان أبو عثمان يرى وجوب الزهد المطلق في كل شيء... وليس من المستبعد أن يكون التشاؤم الزرادشتي والهندي قد وجد طريقه إلى بعض صوفية خراسان، وإلى

(١) الملامية والصوفية، ص (١٨-٧٨).

(٢) نفس المصدر، ص (١٦).

(٣) التحفة العرفانية في الأعمال القلبية لابن تيمية، ص (٤٥).

(٤) الملامية والصوفية، ص (٤٨).

البيئة الثقافية التي عاش فيها أبو عثمان الحيري، بل ليس هناك من شك في أن نظرة أبي عثمان خاصة، والملامية عامة، إلى النفس الإنسانية، إنما هي نظرة رجال متشائمين تحمل طابعاً غير إسلامي^(١).

(د) المصادر الغير إسلامية في التصوف الإسلامي؛

نستطيع إذن رد هذا كله إلى مصادر غير إسلامية، منها ما تقدم في تشكيل المذهب الملامتي، ومنها ذلك العنصر اليوناني، والمذهب الغنوصي، وقد أثر كل منهما تأثيراً كبيراً في الفكر الفلسفي والديني في الإسلام وقبل الإسلام وخاصة في التصوف. والظاهرة الكبرى التي تؤكد لنا صلة التصوف بالمصادر الأجنبية لسيطرتها على اتجاه المتصوفة عموماً، هي ما نراه من المغالاة في الاهتمام بالعرفان (gnose) والحديث عنه وإبراز ماهيته التي اهتم بها الحلاج وأضرأ به الاهتمام كله، والتي خصص لها كل من القشيري وأبو نصر السراج باباً خاصاً في كتابيهما، للفرقة بين المؤمن والعارف^(٢)، أي بين من يتبع سبيل العلم الشرعي، ومن يتبع سبيل العرفان الصوفي، وليان أن العارف أعلى مرتبة من المؤمن، تفضيلاً للعرفان على العلم الشرعي مما يفسر لنا من جانب آخر مسلك الباطنية في تفضيل التأويل على التنزيل.

ويمكن أن نجد هذا فيما يعرضه علينا نيكولسون بصدد هذه الظاهرة فيقول عن معروف الكرخي "أما تصوفه فقد كان في جوهره وسيلة للمعرفة" ثم يقول: "ذكرنا فيما مضى كيف أحل ذو النون المصري "المعرفة" منزلة هامة في مذهبه"^(٣)، ولكن الأمر لم يكن قاصراً على ذي النون، فإن العقبات الست^(٤) التي يقول إبراهيم بن أدهم إن السالك لا ينال درجة الصالحين حتى

(١) الملامية والصوفية، ص(٤٣-٤٤).

(٢) اللع، ص(٦٣) فيقول عن بعضهم: "والفرق بين المؤمن والعارف، أن المؤمن ينظر بنور الله، والعارف ينظر بالله عز وجل، وللمؤمن قلب وليس للعارف قلب، وقلب المؤمن يطمئن بذكر الله، ولا يطمئن العارف إلا بالله". ويورد لنا القشيري في رسالته في باب المعرفة مثل هذه المأثورات عن كثيرين من الصوفية متحمساً لها، فمن ذلك: "قيل العالم يقتدى به، والعارف يهتدى به" وينقل قول أبي سليمان الناراني المتقدم- بهذا الصدد:- "إن الله تعالى يفتح للعارف وهو على فراشه، ما لا يفتح لغيره، وهو قائم يصلي".

(٣) في التصوف الإسلامي وتاريخه من، ص(٥-١٢). وربما هو جدير بالذكر أن ذا النون هذا، كثيراً ما يستشهد به ابن تيمية على من أنه من صوفية أهل السنة.

(٤) وهي التي قالها لرجل في الطواف: اعلم أنك لا تال درجة الصالحين، حتى تجوز ست عقبات: أولاهما تغلق باب النعمة وتفتح باب الشدة، والثانية تغلق باب العز وتفتح باب الذل، والثالثة تغلق باب الراحة وتفتح باب الجهد، والرابعة تغلق باب النوم وتفتح باب السهر، والخامسة تغلق باب الغنى وتفتح باب الفقر، والسادسة تغلق باب الأمل وتفتح باب الاستعداد للموت،

يجتازها، نذكرها بالأبواب السبعة التي لا تفتح للنفس، وهي سائرة في طريقها إلى الخلاص - إلا إذا حصلت "المعرفة" أو العلم الباطن، واجتازت الحراس القائمين على هذه الأبواب واحداً واحداً. وقد استعملت كلمة الحراس (airchonc) فيما بعد استعمالاً مجازياً للدلالة على شهوات النفس: الهوى والجسد ونحوهما. وليس عندي من شئ، أن المذهب الغنوصي بعد ما أصابه من التغير والتحوير على أيدي مفكري المسيحية واليهودية، وبعد امتزاجه بالنظريات اليونانية - كان من المصادر الهامة التي أخذ عنها رجال التصوف الإسلامي، أن بين التصوف والغنوصية مواضع اتفاق كثيرة هامة^(١).

١- المعرفة استيراد أجنبي؛

وإذا اتجهنا إلى آراء الصوفية عامة في المعرفة وجدنا نيكولسون يقول: "وما يحملنا على الجزم بوجود أثر الفلسفة اليونانية في التصوف الإسلامي، أن نظرية "المعرفة" فيه ظهرت في غربي آسيا ومصر في بلاد تأصلت فيها الثقافة اليونانية أحقاباً طويلة، وكان بعض المبرزين في الكلام فيها من أصل غير عربي، وسأكتفي هنا بذكر "المعرفة" كمثال واحد يوضح ما ذكرناه، فإن ما يسميه الصوفية المعرفة بالله، ويعتبرونه من أخص صفاتهم، يرادف في اللغة اليونانية كلمة "جنوسيس" التي معناها العلم بلا واسطة، الناشئ عن الكشف والشهود. وقد عرفها هذا التعريف كثير من صوفية القرن الثالث^(٢).

ويمكن نضيف إلى ما تقدم من تعريفات هذا التعريف كتوضيح أكثر لهذا الرأي: فقال رويم: "المعرفة للعارف مرآة إذا نظر فيها تجلّى له مولاه" وسئل أبو يزيد (البسطامي) عن العارف فقال: لا يرى في نومه غير الله تعالى، ولا في يقظته غير الله تعالى، ولا يوافق غير الله تعالى، ولا

الرسالة القشيرية، ص(٨) ويلاحظ أن إبراهيم بن أدهم هذا من الذين انتقلوا بالزهد إلى التصوف كما تقدم هو والفضل بن عياض وفيهم يقول نيكولسون أنهم وسط بين الزهد والمعرفة أو التيسوفية، ص(٤) في التصوف الإسلامي وتاريخه. ومن هنا نرى كيف أن التصوف تطور عن الزهد بسبب شيوع تلك النظريات الغنوصية.

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص(١٨) والغنوصية شيعة دينية فلسفية متعددة الصور، مبدؤها أن العرفان الحق هو الكشف عن طريق الحدس التجريبي الحاصل عن اتحاد العارف بالمعروف، لا العلم بواسطة المعاني المجردة والاستدلال. فهي نوع من التصوف يزعم أنه المثل الأعلى للمعرفة، ويعتقد أنه ليست هناك حواجز أو فروق بين الأديان بعضها وبعض سواء كانت يهودية، أو مسيحية، أو وثنية.

ومن هنا كان خطرها على الأديان وتأثيرها السيء عليها، وهي مأخوذة من اللفظ اليوناني (غنوسيس) أو (جنوسيس). وقد نشأت في القرن الأول الميلادي بتأثير اختلاط الثقافة اليونانية بثقافة الشرق ودياناته في ذلك الحين.

(٢) المصدر السابق، ص(٧٤).

يطالع غير الله تعالى". وقال الحسين بن منصور (الحلاج): إذا بلغ العبد إلى مقام المعرفة أوحى الله تعالى إليه بخواطره، وحرص سره أن يسنح فيه غير خاطر الحق^(١). فتطابق هذه التعريفات مع المراد من تلك الكلمة اليونانية، لا شك يعطينا أن الأفكار الصوفية عن المعرفة ليست إلا تقليداً أو تأثراً بتلك الكلمة، ونفس هذا الاتجاه (القول في المعرفة واختراع كلمة معرفة) يدلنا دلالة قاطعة على أنه دخيل على الإسلام.

ولذلك لا نجد في القرآن لفظاً للمعرفة، ولا نجد الحديث^(٢) يستخدم في ذلك المعنى المتقدم إلا حديثاً أتى به القشيري في رسالته في باب المعرفة مفتتحاً به ذلك الباب، ونصه "أن النبي (صلى الله عليه وسلم)، قال: إن دعامة البيت أساسه، ودعامة الدين المعرفة بالله تعالى، واليقين والعقل القامع"، وقد وجدت في كتاب "الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، في كتاب الإيمان" للإمام الشوكاني، حديثاً عن تعريف الإيمان أو بيان أركانه، قد جعل المعرفة ركناً من أركانه كما في حديث القشيري، وكان تعليق الشوكاني على ذلك الحديث نقلاً عن ابن الجوزي*

(١) القشيرية، ص (١٤٢).

(٢) فحصت البخاري ومسلم، فلم أجد فيهما تلك اللفظة بهذا المعنى.

* ولد أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن عبيد الله، المعروف بابن الجوزي، في بغداد سنة ٥١٠ للهجرة، في الفترة التي بدأت فيها الخلافة العباسية بالانحيار، وسيطر الأتراك السلاجقة على الدولة العباسية. وقيل إنه لقب بابن الجوزي، لوجود شجرة جوز في باحة داره.

لم يبلغ الثالثة من عمره، حتى توفي والده، فتعهدته عمته، وأرسلته إلى مسجد، كي يحفظ القرآن الكريم ويتعلم الحديث الشريف. درس على يد عدد من شيوخ عصره، تميزوا بالفقه وبرزوا في اللغة والأدب، منهم أبو القاسم هبة الله بن أحمد بن عمر الحريري المعروف بابن الطبري.

ألف ابن الجوزي في العلوم والفنون والطب والفقه والتاريخ، ومن أشهر كتبه: تاريخ بيت المقدس، بستان الواعظين، حسن السلوك في مواعظ الملوك، زاد المسير في علم التفسير، صفوة الصفوة، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، سيرة عمر بن عبد العزيز، تلبس إبليس، أخبار النساء.

كان شاعراً وأديباً بارعاً، تقنن في نظم الفخر والزهد، وقال عنه ابن جبير إنه «آية الزمان، وقرّة عين الإيمان، رئيس الحنبلية، والمخصوص في العلوم بالرتب العلية، إمام الجماعة، وفارس حلبة هذه الصناعة، والمشهود له بالسبق الكريم في البلاغة والبراعة». أما هو فقد وصف نفسه قائلاً: «إني رجل حُبب إليّ العلم، من زمن الطفولة، فتشاغل به، ثم لم يجب إليّ فن واحد، بل فنونه كلها، ثم لا تقصر همتي في فن على بعضه، بل أروم استقصاءه، والزمان لا يتسع، والعمر ضيق، والشوق يقوى، والعجز يظهر، فيبقى بعض الحشرات».

توفي ابن الجوزي بعد أن بلغ السابعة والثمانين من عمره.

أنه موضوع^١. وورد في الكتاب المذكور حديث ثان وهو: "إن لكل شيء معدناً، ومعدن التقوى قلوب العارفين" وكان تعليق الشوكاني عليه: قال الصاغانى: موضوع^٢، وحديث ثالث في معرفة علي بن أبي طالب بالله سبحانه وتعالى، وكان تعليق الشوكاني عليه بأن الجوزقاني، رواه في الواهيات، وقال ابن الجوزي بأنه حديث موضوع ضام على "رضي الله عنه" وذكر المتهم بوضعه^٣. وإذا رجعنا إلى حديث القشيري، وجدناه يجعل من أركان الدين (العقل القامع)^٤. وقد لوحظ كذلك أن الإمام الشوكاني أورد في تلك الأحاديث الموضوعة أحاديث في فضل العقل، ومن تلك الأحاديث: حديث "إن لكل شيء معدناً، ومعدن التقوى قلوب العاقلين"^٥ وحديث: "إن الرجل ليكون من أهل الجهاد، ومن أهل الصلاة والصيام، ومن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وما يجزى يوم القيامة إلا على قدر عقله"^٦ وحديثاً ثالثاً فيه المعرفة بالله جزء من ثلاثة أجزاء: جزء العقل^٧، وأن هذه الأحاديث قد روي منها وكثير يشبهها في كتاب "أصول الكافي" للكليني الشيعي الإمامي منها: أن رسول الله "صلى الله عليه وسلم" قال: "إذا بلغنكم عن رجل حسن حال، فانظروا في حسن عقله، فإنما يجازى بعقله"^٨. وهذا الكتاب مملوء بتلك

(١) ونص الحديث وتعليقه: "الإيمان معرفة بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالأركان". رواه الطبراني عن علي رضي الله عنه، مرفوعاً. قال ابن الجوزي: هو موضوع أفته أبو الصلت عبد السلام ابن صالح الهروي، وتابعه من يروي الموضوعات، وقال الدار قطني: لم يحدث به إلا من سرقة من أبي الصلت. وعلق محقق الكتاب (الفوائد المجموعة) بأن أبو الصلت هذا تالف، ص(٤٥٢) وينظر، ص(٢٩٣).

(٢) ص(٢٥١).

(٣) ص(٤٥٥) ونصه: قيل لعلي (رضي الله عنه). "عرفت الله بمحمد (صلى الله عليه وسلم) أو عرفت محمداً بالله؟ قال ما احتجت إلى رسول الله، ولكن الله عرفني بنفسه، بلا كيف كما شاء، ويعت محمد رسولاً ليبلغ القرآن والإيمان... الخ...".

(٤) وقد ذكره الكتاني في الأحاديث الموضوعة، التي رويت في العقل، وأشار بهذه المناسبة إلى حركة الوضع في أحاديث العقل التي قام بها داود بن الحبر المتوفى سنة ٢٠٦ هـ، وبين كيف تم وضع هذا الحديث على يد رواة وضاعين غير ثقة، وأخرجه كبار الوضعيين داود بن الحبر. انظر: تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشيعية الموضوعة لأبي الحسن علي بن محمد بن عراف الكتاني تحقيق الشيب عبد الوهاب عبد اللطيف وآخر.

(٥) ص(٤٧٥).

(٦) ص(٤٧٥).

(٧) ص(٤٧٦).

(٨) ص(٣١) ج١.

الأحاديث التي تتكلم عن فضيلة العقل، وقد خصص مؤلفه لذلك الجزء الأول فهذا التداخل بين العقل والمعرفة في تلك الأحاديث، وإجماع الثقات على كذب كل الأحاديث التي رويت في العقل كما ذكر ذلك ابن تيمية^١، وإجماعهم أيضاً على كذب الأحاديث التي رويت في المعرفة أيضاً على قلة ورودها. واهتمام الشيعة بالعقل، ومبالغتهم فيه مبالغة غير معقولة كما يدل على ذلك كتاب أصول الكافي، يعطي لنا أن هناك تأثير شيعي في اتجاه الصوفية نحو المعرفة، ونحو كلامهم فيها، وأن تلك الأحاديث التي رويت في المعرفة ليست عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) وأنها اتجاه غنوصي وأفلوطيني أثر في المتصوفة، كما أثر في الشيعة^٢، يضاف إلى ذلك أن تلك الأحاديث عليها مظهر التكلف والصنعة، وتشترك جميعها في ذلك، فترى مثلاً حديث إن لكل شيء معدناً، ومعدن التقوى قلوب العاقلين، يسير على نفس النمط الذي يسير عليه حديث: إن لكل شيء معدناً، ومعدن التقوى قلوب العارفين، والاثنتان يشتركان في تلك الطريقة القياسية التأسيسية مع حديث القشيري: إن دعامة البيت أساسه، ودعامة الدين المعرفة بالله تعالى. كما أن هناك اتفاقاً واضحاً بين كلام الصوفية في المعرفة، وبين اتجاه الغنوصية الذي يقوم على العرفان والحدس التجريبي الحاصل عن اتحاد العارف بالمعرف، ثم كشف الأسرار الإلهية. كما رأينا في كلامهم عن المعرفة. ونفس كلمة معرفة بمعناها الصوفي لا تفترق عن معناها اليوناني

(١) كتاب بغية المراد، ص (٥-٦) وفيه يقول: قد ذكر للحافظ أبو حاتم البس، وأبو الحسن الدارقطني، والشيخ أبو الفرج بن الجوزي وغيرهم أن الأحاديث المروية عن النبي (صلى الله عليه وسلم) في العقل لا أصل شيء منها، وليس في روايتها ثقة يعتمد. وقال في موضع آخر: "بل لفظ العقل اسم ليس له وجود في القرآن، وإنما يوجد ما تصرف منه لفظ العقل نحو يعقلون... وكذلك في الحديث لا يكاد يوجد لفظ المصدر في كلام النبي (صلى الله عليه وسلم) في حديث صحيح إلا في مثل الحديث في الصحيحين عن أبي سعد الخدري: "خرج رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في أضحية وأفطر إلى المصلى... فقال يا معشر النساء تصدقن فإني رأيتهن أكثر أهل النار... إلى أن قال: ما رأيته من ناقصات عقل ودين... من إحداكن قلن: وما نقصان عقلنا وديننا؟ الخ، ص (٣٠-٣١).

(٢) يذكر الدكتور علي سامي النشار أنه قد قامت غنوصات متعددة لتقويض عقائد الإسلام، وكان أشدها مجاهدة، ومعاناة للإسلام غنوص المذاهب الفارسية الثنوية، وعلى الأخص الماتونية، وقد ظهرت هذه العقائد في شكل طوائف خاصة، دعت أحياناً باسم الباطنية أو غلاة الشيعة، أو القرامطة، ص (٤٥) وفي الصفحة التي بعدها: "وقد استطاع الغنوص أن يسيطر على الصوفية، ودخلت فكرة الثنائية الغنوصية بين المادة والله في عقائدهم... ولكن الإنسان يستطيع أن يصل إلى العقل الأول بمنهج المعرفة الأدنى...، ص (٤٦) كتاب نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. وتظهر، ص (٤٢-٤٣) من ذلك المصدر، فإن المؤلف يبين لنا أن الغنوصية ظهرت في شكل الأفلاطونية الحديثة، وحاولت أن تنفذ إلى أعماق الحياة الإسلامية فدخلت في الحديث ووضعت أحاديث كثيرة باسم النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) ومنها حديث العقل: "أول ما خلق الله العقل... الخ".

أو الغنوصي: "جنوسيس" فنفس الاتجاه ونفس المبدأ بعيدان كل البعد عن الإسلام، وقد تعانق الشيعة مع الصوفية في هذه الناحية، ومضوا بتلك الروح الغنوصية يشوهون بها معالم الإسلام، ويلصقون به ما ليس منه.

ويمكن أن نضيف إلى ما تقدم حديث: (من عرف نفسه فقد عرف ربه) كدليل على هذا التحالف، وذلك التأثير المشترك بالغنوصية، وبالفلسفة اليونانية. فأولاً هذا الحديث الذي يجعله الغزالي عمده في فلسفته وتصوفه، قد ثبت كذبه ثبوتاً لا يدع مجالاً للشك في ذلك، وقد قال عنه السيوطي: "إن هذا الحديث ليس بصحيح، وقد سئل عنه أنووي في فتاويه فقال ليس بثابت، وقال الزركشي في الأحاديث المشتهرة ذكر ابن السمعاني أنه من كلام يحيى بن معاذ الرازي"^١.

ويمكن أن يعتبر هذا الحديث أساساً للقول بالمعرفة اليونانية والغنوصية في الأوساط الصوفية والشيعة ومظهراً قوياً من مظاهر تأثير الصوفية والشيعة بهذين الاتجاهين الأجنيين عن الإسلام فقد ذكر الدكتور الشبي ما يأتي: "ويورد السراج: "وقد روى عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه قال: "من عرف نفسه فقد عرف ربه، وينسب هذا القول إلى الإمام علي كذلك".

ويرى "دي بور" أن هذا النص، إنما هو تصرف في عبارة سقراط: "إعرف نفسك" وقد وردت في ثوب من المذاهب الأفلاطونية الجديد"^٢. وربما كان من المستحسن أن نورد نص عبارة "دي بور" فقد يكون فيها تأكيد لتلك الفكرة التي نذهب إليها. يقول: "كان شعار فلسفة سقراط تلك الوصية المشهورة المكتوبة على معبد دلف وهي: "إعرف نفسك". وصلت هذه العبارة إلى العرب في ثوب من المذهب الأفلاطوني الجديد، وقد نسبوها إلى علي، ختن الرسول، بل إلى الرسول نفسه: "من عرف نفسه فقد عرف ربه"، وكان هذا نصاً استند إليه أهل النظر الصوفي على اختلاف مذاهبهم"^٣.

وبعد هذا نجد الأحاديث الصحيحة التي تكلمت فيما يقرب من ذلك المعنى عند الصوفية، إذا قلنا أن مقصودهم من الكلام في المعرفة إنما هو الإيمان أولاً، أو ما يثبت ذلك الإيمان- نجد أن

(١) رسالة "القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه" ضمن "مجموعة رسائل السيوطي" مخطوط رقم (٢٥) مجاميع بدار الكتب المصرية.

(٢) الصلة بين التصوف والتشيع، ج١، ص (٦٥).

(٣) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص (٢٧).

تلك الأحاديث، لا تتكلم -وكذلك القرآن- إلا عن الإيمان، أو الإسلام، أو الإحسان، أو العلم. ولم يستعمل لفظ "المعرفة" في ذلك على الإطلاق وخاصة في القرآن الكريم سواء هي أو ما اشتق منها من مثل كلمة عارف الدائرة علماً على أولياء الصوفية، ولا لفظها هي كما هو بصيغة المصدر لا في ذلك المعنى الذي نحن بصده ولا في غيره، إلا في تبويب البخاري لأحد أبواب كتاب الإيمان: "باب قول النبي (صلى الله عليه وسلم): أنا أعلمكم بالله، وأن المعرفة فعل القلب لقول الله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤْخَذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ ثم يورد حديثاً واحداً تحت هذا الباب، وهو الذي جاء فيه قوله (صلى الله عليه وسلم): "إن أتقاكم وأعلمكم بالله أنا"، وليست فيه لفظة المعرفة ولا مشتقاتها، ولا ندري ما الذي جعله يأتي بها بتلك العبارة التي مهد بها لذلك الحديث أو ذلك الباب. وتلك الكلمة هنا، أبعد ما تكون عن المعنى الذي يستعمله فيها الصوفية أو الغوصيون، فإنها قرنت بالمؤاخظة في الآية على كسب القلوب أو علمها والمؤاخظة لا تكون على الإيمان، ولا ما هو من باب الإيمان، وكسب القلوب هنا إنما هو الأفكار السيئة كما هو واضح.

ثم إننا نجد القرآن الكريم يرى أنه لا يلزم من المعرفة الإيمان، فمن الآيات التي تدل على ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا هُمُ الْكُتَّابُ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(١). ﴿الَّذِينَ آمَنُوا هُمُ الْكُتَّابُ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(٢). ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٣). فالمعرفة هنا اجتمعت مع الإنكار، وعدم الإيمان.

ومن هنا كان من الممكن أن نطلق على هؤلاء، ومن تأثروا بهم أنهم شاكون في الله وفي الوجود، وأنهم سلكوا ذلك السبيل علمهم يصلون عن طريقه إلى الحقيقة- إن كانوا يريدون الحقيقة أو الحق- ولذلك أطلقوا على من أحاط نفسه بادعاءات ومعارف لقب العارف بالله، ونظروا إليه نظرة التقديس والولاية، وقد تقدم لنا حديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم) "ألا إن أعلمكم بالله أنا".

(١) صحيح البخاري، ج١، ص(١١).

(٢) سورة البقرة آية (١٤٦).

(٣) سورة الأنعام آية (٢٠).

(٤) سورة النحل آية (٨٣).

فليس في الإسلام عارف بهذا المعنى ولا بذلك الذي يذكره ابن عربي "إن العارفين يظهرون هنا كأنهم في الصورة الدنيا لما يجري عليهم من أحكامها، والله تعالى قد حولهم في بواطنهم في النشأة الأخرى ولا بد من ذلك، فهم بالصورة مجهولون إلا لمن كشف الله عن بصيرته، فأدرك. فما من عارف بالله من حيث التجلي الإلهي إلا وثر على النشأة الآخرة قد حشر في دنياه، ونشر في قبره، فهو يرى ما لا ترون، ويشهد ما لا تشهدون"^١، وإنما هناك المؤمن، والعالم، ولكن ليس بهذا المعنى الغنوصي.

ولم يوجد ولن يوجد في الدنيا هذا العارف الذي يشير إليه ابن عربي أو الصوفية والفلاسفة، اللهم إلا إذا كان في الأنبياء والمرسلين، فهذا اتجاه غنوصي لا يعرفه الإسلام، وينكر كل الإنكار على من يسير فيه.

وأخيراً فلنلق نظرة على بعض هؤلاء الصوفية ممن يستشهد بهم البعض على التصوف السني^٢ لنرى مدى انغماسهم في الفلسفة والغنوص.

رأى السهروردي المقتول أستاذه أرسطو في النوم فسأله رأيه في مجموعة من المتصوفة وهو يحكي لنا تلك الرؤية فيقول: " . . ثم كنت أعد جماعة أعرفهم"^٣، فالتفت إليهم، ورجعت إلى أبي يزيد البسطامي^٤، وأبي محمد سهل بن عبد الله التستري، وأمثالهما فكأنه استبشر وقال: أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقاً، ما وقفوا عند العلم الرسمي، بل جاوزوا إلى العلم اليهودي، وما اشتغلوا بعلائق الهيولى فلهم (الزلفى وحسن مآب) فتحركوا بما تحركنا ونطقوا بما نطقنا"^٥. وفي موضع آخر يتكلم هو: وأما أنوار السلوك في هذه الأزمنة القريبة، فخميرة الفياثاغوريين، وقعت إلى أخي إخميم (ذو النون المصري)، ومنه نزلت إلى سيار تستر وشيعته، ثم يضيف إلى ذلك بيان من كان لهم نصيب من التراث الفارسي: "وأما خميرة الخسروانيين في

(١) فصوص الحكم، ص (١٨٦).

(٢) انظر: الفرقان لابن تيمية، ص (٩٣) وقطر الولي للإمام الشوكاني، ص (٢٣٥-٢٣٧).

(٣) هم الفلاسفة المسلمون من أمثال الفارابي وابن سينا. الخ، ينظر، ص (٧٤) من مجموعة في الحكمة الإلهية.

(٤) نذكر بهذا الصدد، ما تقدم من المشاهدة القوية بين كلام أفلاطون، وبين كلام أبي يزيد. ينظر هامش، ص (٣-٤) من هذا الكتاب.

(٥) ص (٧٤) مجموعة في الحكمة الإلهية.

السلوك: فهي نازلة إلى سيار بسطام (أبو يزيد)، ومن بعده إلى فتى بيضاء (الحسين بن منصور الخلاج) ومن بعدهم إلى سيار آمل وخراقان (أبو الحسن الخرافاني)^١.
فهنا نجد موارد أجنبية متعددة نهل منها هؤلاء الصوفية إلى جانب الفلاسفة غير أن الفلاسفة غلب عليهم الفكر والنظر، والصوفية غلب عليهم الوجد والذوق^٢.

(١) نفس المصدر، ص(٥٠٣-٥٠٤).

(٢) ينظر مؤقتاً: (في الفلسفة الإسلامية) الدكتور إبراهيم مدكور:، ص(٤٠-٤١) فهو يرى أن الفارابي تأثر بالثقافات الأجنبية إلى جانب ذلك تأثر بالتصوفة الذين كانوا في عصره، وأنا من جهة أخرى، أرى أن المتصوفة تأثروا بفلاسفة عصرهم كما تأثر الفلاسفة بهم، والطرفان مبدئياً، نهلا من منابع أجنبية متعددة، ومنهم من غلب عليه الاتجاه الشرقي، ومنهم من غلب عليه الاتجاه اليوناني.

٢- كلمة تصوف في نفسها دليل غربة التصوف عن الإسلام،

هذا وإن التأثير الغير إسلامي، وإن رأيناه في لباب التصوف وفي مراسم أوليائه وغاياتهم، فإننا نجد أيضاً في مظاهره، وفي نفس الكلمة التي تسموا بها، فمن ناحية مظهره وشعاره: فإن ابن تيمية يروي عن أبي الشيخ الأصبهاني، عن محمد بن سيرين أنه بلغه أن قوماً يفضلون لباس الصوف فقال: إن قوماً يتخيرون الصوف يقولون إنهم متشبهون بالمسيح بن مريم، وهدي نبينا أحب إلينا، وكان النبي (صلى الله عليه وسلم) يلبس القطن^(١)، وقد مر بنا أيضاً أن إبراهيم بن أدهم تعلم "اسم الله الأعظم" من راهب يقال له سمعان. ونيكولسون ينقل عن جامي في (نفحات الأنس ص ٣٤-١١) أن أول خاتناه بنيت الصوفية كانت بالرملة في فلسطين. وأن الذي أسسها كان أميراً مسيحياً^(٢)، فهذا هو مبدأ التزين بالصوف والانقطاع في الربط والزوايا بعيداً عن الناس في الصحارى والجبال كما فعل المسيحيون في بناء الأديرة.

(أ) رد على من يقول إن التصوف قد أخذ من لبس الصوف فقط،

ويذهب الدكتور الشيبلي إلى أن لبس الصوفية في أول أمرهم في البصرة والكوفة ملابس الصوف، لم يكن تأثراً بالرهبة المسيحية، وإنما كان معارضة للاتجاه الأموي الذي أشاع البذخ والترف ولبس الحرير، حتى في ملابس الخدم، أو على الأقل كان للتقليد المسيحي الدرجة الثانية، ويؤكد ذلك بقوله "لو كان قوم غير الرهبان يتخذون الصوف لباسهم، لأخذ الكوفيون عنهم ملابسهم تحقيقاً لمعارضتهم التي تعلقوا بها"^(٣)، ونتيجة ذلك إذن أن الصوفية سمووا بهذا الاسم نسبة إلى لبس الصوف. ولكننا نلاحظ أن الزهد حركة تكشف، طابعها حمل النفس على الخشونة، ورياضتها بأساليب المجاهدة، وهو صورة من الرهبة ولو إلى حد ما، وقد رأينا فيما تقدم أن الرهبان كانوا قدوة لبعض الزهاد المسلمين في المجاهدات التي أخذوا أنفسهم بها والطابع العام للعبادات والأفكار، فمن الطبيعي أن يقلدوهم في مظاهرهم، وملابسهم، إذا حاولوا أن

(١) رسالة الصوفية والفقراء، ص(٤).

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص(٣).

(٣) الصلة بين التصوف والتشيع، ج١، ص(٢٨٠-٢٨٤) وقد أشار إلى أن ملابس الصوف التي اتخذها البصريون أول من ظهر عندهم التصوف والمبالغة في الزهد، إنما نقلوها عن الكوفيين الذين اتخذوها مظهراً لمعارضة الأمويين.

يتزوا بزى يميزهم عن بقية المسلمين، والمستغرب أن لا يفعلوا ذلك، خاصة وأن الصوف في ملبسه قريب من مظاهر الزهد والرهبة^(١).

(ب) كلمة صوفي، يونانية في مضمونها:

أما أجنبية التصوف عن الإسلام بالنسبة للتسمي بتلك الكلمة، فإنها في أصل مضمونها القديم قبل أن تدخل إلى الأوساط العربية أو الإسلامية، لم يكن يراعى فيها لبس الصوف أو انقوم الذين يلبسون الصوف. (وإنما كان يراعى فيها طلب النفاذ إلى الأسرار الخفية أو المعاني الكونية المغيبة، واتخاذ الطرق للوصول إلى ذلك). يروي "نيكولسون" أن "جوزيف فون هامر" عارض في قبول ذلك الرأي الذي يرى أن الصوفية منسوبة إلى الصوف، وذكر في كتابه: "تاريخ البلاغة عند الفرس، أن الصوفية ينسبون إلى الهنود القدماء المعروفين باسم الحكماء العراة وأن الكلمتين العربيتين "صوفي" و"صافي" مشتقتان من نفس الأصل الذي اشتقت منه الكلمتان اليونانيتان (سوفوس) و(سافيس)^(٢). وإذا نظرنا إلى الاشتقاق في عبارة (فون هامر)، على أنه الأخذ من المعنى لا من مجرد اللفظ، إذ لا يعقل أن يشتق لفظ عربي من آخر يوناني أو غير عربي يختلف معه في المعنى - مع اعتبار أن التسمية عند صوفية الإسلام مشتقة من الصوف مراعى فيها المظهر - إذا نظرنا إلى ذلك، سلمنا من اعتراض نيكولسون عليه^(٣) في هذا الرأي، وتبين لنا أن كلمة صوفي بمعناها عند صوفية المسلمين، هي نفس كلمة (سوفوس) ومعناها عند حكماء اليونان. إضافة إلى ذلك أن الدكتور الشيبى ينقل عن الكلاباذي أن الزهاد في الشام كانوا يسمون جوعية، وهو اللفظ القريب من كلمة (العراة) عند الهنود، في الوقت الذي تسمى فيه زهاد الكوفة، وبعض زهاد البصرة بالصوفية^(٤). وإنى أرى أن هذا الزهد الإسلامي لا يقل عن التصوف الإسلامي في غربته عن الإسلام وكلا الاتجاهين واحد عند صوفية المسلمين وزهادهم، وصوفية الديانات والثقافات الأخرى، وفي ذلك يقول السيد "محمد أبو الفيض المنوفي" وهو أحد

(١) وينظر في ذلك نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص (٦٧-٦٨) فإنه يروي خبراً يؤيد ذلك الاحتمال الأخير. ويروي عن نولدكه في، ص (٦٧) أن الصوف كان قاعدة عامة في ملابس الزهاد، ثم استمر معهم، حين تصوفوا ونسبوا إليه.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص (٦٧).

(٣) ينظر نفس الصفحة والمصدر.

(٤) الصلة بين التصوف والتشيع، ج ١، ص (٢٨٠-٢٨٤).

المتعصين للتصوف: "إن التصوف من جهة معناه العام لفظ عام يدخل فيه كل دين وكل ملة، بمعنى أن للمسيحية تصوفها، وللإهودية كذلك، وللهندوكية والفارسية والبوذية. الخ".

وقد كرر هذا المعنى في أكثر من موضع^١، ولا يفوتنا هنا، أن نبه إلى أن الإسلام ليس له تصوف- كما ذهب إلى ذلك السيد الفيضي. . بمعنى أنه دين غير مستعد للتصوف، وما لصق به من هذا التصوف الذي يدعى أنه إسلامي، إنما هو تشويه لصق بالإسلام على شاكلة ما لصق بالأديان الأخرى من الثقافات الأجنبية عنها.

وهو ما ذهب إليه أيضاً الدكتور "أبو العلا عفيفي" حيث يقول: "إن التصوف في ذاته ليس جديداً في الإسلام، وإنما هو قد عاش في كل بلد ذهب إليه الإسلام، وغما وترعرع قبل أن يفتحه المسلمون^٢". فهذا الاتجاه الباطني، والبحث فيما وراء الطبيعة عن خفايا الكون ومحاولة الوصول إليها بطريق المجاهدة النفسية والجسمية، لا يعرفه الإسلام ولا يعتبر من سار في هذا الطريق أنه يسير على صراطه المستقيم، وإنما هو استيراد من خارج الإسلام في المخبر والمظهر أو في الحقيقة والشكل: الحقيقة أو الاتجاه أخذ عن أديان مختلفة سماوية وغير سماوية، والشكل أو المظهر أخذ عن زي الرهبان المسيحيين، فجاء علماء العربية فنسبوه إلى الشكل الذي هو الصق شيء باتجاههم هذا إذا قلنا أن تلك الكلمة في لفظها عربية، ومن المحتمل، أن تكون أجنبية وجدت منذ القدم علماء على هؤلاء الذين يريدون أن يشفوا هوى في نفوسهم من ناحية الكون والحياة غير مقتنعين بما جاءت به الأديان، أو جرياً وراء الأفكار الفلسفية أو الكهنوتية. وفي ذلك يقول الدكتور أحمد غلوش: "وقد خطر لي بعد طول التفكير أنه من الراجح أن تكون كلمة التصوف مشتقة من كلمة "تيوصوفية" اليونانية التي كانت تطلق عند قدماء اليونان على مذهب روحي يعتنقه النساك والزهاد السالفون قبل الإسلام بعدة قرون، فكانوا يناون بجانبهم عن الدنيا، ويلجأون إلى أنواع من الرياضات الروحية والعبادة مما اقتبسوه من أنبيائهم ورسلمهم حباً في التقرب بالروح من خالقهم، وتلقي الحكمة والمعارف القدسية منه تعالى.

(١) ينظر من، ص(٦٩-٨٢): المدخل إلى التصوف الإسلامي.

(٢) التصوف الثورة الروحية، ص(٢٩٤) وبهذا الصدد فإنه من المستحسن أن نذكر أن الأستاذ (براون) يقول: "إن التصوف الإسلامي متطور عن البوذية الهندوكية، وخصوصاً (الفيدانتا): المدخل إلى التصوف الإسلامي، ص(٦٩-٧٧) والقصد من ذلك كله، أن التصوف في الإسلام ليس من الإسلام في شيء وإنما هو مؤلف من عناصر عدة كما سيأتي بيان ذلك بتفضيل أوضح.

ويؤيد هذا الرأي، ما ورد في دائرة المعارف البريطانية من أن: "التبصوفيين" كانوا معروفين في أزمان بعيدة، وكانوا يزهدون في الدنيا وينقطعون إلى النسك والعبادة، واستنزال الحكمة الإلهية على قلوبهم، وأن هذه الكلمة مركبة من لفظين تركيياً مزجياً، وهما لفظ "نبو" ومعناه "إله" و"صوفياً" ومعناه "الحكمة" أي أن أولئك القوم. كانوا يزهدهم وعبادتهم يتطالعون إلى اكتساب الحكمة الربانية من الله رأساً. فهناك تشابه كبير بينهم وبين المتصوفة من حيث اتحاد الواسطة والغاية^(١). وإذا أضفنا إلى ذلك ما يشته الأستاذ عباس محمود العقاد من أن: "التصوف في أمم الغرب المسيحية يشتق من الخفاء أو السر ويطلقون عليه اسم "مستسزم" أي "السرية" أو "المعاني الخفية" فخاصته المميزة له عندهم في البحث في البواطن، والتعمق في الأسرار المغيبة وراء الظواهر"^(٢).

ونظرنا إلى أقوال الصوفية المتقدمة وإلى سلوكهم أيضاً وإلى ما في كل ذلك من تطابق مع كل تلك المعاني الأجنبية، وإلى اختلاف الكتاب من الصوفية أنفسهم في أصلها كما أشرت إلى ذلك من قبل هم وعلماء اللغة، أمكننا أن نقول إن التصوف في الإسلام، أوله (المسمى بالزهد) وآخره (المعروف بالتصوف) إنما هو استيراد من خارج الإسلام وليس من صميمه. وأن تسميته بالزهد في أوله إنما هي بالنسبة إلى جانب منه، مثل التسمية بالعباد والنسك، والجوعية المتقدمة والحكماء العراة، وكل هذه أسماء ملحوظ فيها جانب من جوانب التصوف، وهو يجمعها كلها، وكل منها يتطابق معه في وجه من وجوهه أو مذهب من مذاهبه. ومن هنا يمكن أن ننظر إلى تلك الكلمة "صوفي" و"صوفية" في إطلاقها المبكر قبل الإسلام وبعده في القرن الأول- في المجال العربي على جماعة المتعبدین، أو الفرد العابد^(٣)- وأن لا نكذب تلك الروايات التي تقول بإطلاقها في اللغة العربية في ذلك الوقت المتقدم على الإسلام^(٤)- على أنها من باب الكلمات (الدخيلة في اللغة العربية) كما نعرف تطرق تلك الألفاظ إليها في القديم من لغات الأمم المختلفة. ثم جاء

(١) مجلة منبر الإسلام: عدد ١١ أبريل سنة ١٩٦٣، ص(٨٠).

(٢) التفكير فريضة إسلامية، ص(١٥٩).

(٣) كما يروي ذلك السراج، ص(٤٢-٤٣) في اللمع. والزمخشري في أسا البلاغة مادة: صوف. والعقاد في (التفكير فريضة إسلامية) ص(١٦) وهامش القاموس مادة صوف.

(٤) كما فعل نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص(٦٨).

التأخرون واعتبروها منسوبة إلى الصوف في أصح أقوالهم خاصة وأن لباس الصوف شاع في عصر الجمع والتدوين والتأليف.

على أن إطلاقها في العصر الأول على العباد والنساك ليس ببعيد، إذا عرفنا أن اتصالاً حقيقياً نشأ في العالم الإسلامي، اتصل فيه المسلمون بالفلسفة اليونانية في العقود الإسلامية الأولى، ذلك أن ابن كثير، وهو مؤرخ ممتاز ذكر لنا في بعض النصوص، أن علوم الأوائل انتشرت في العالم الإسلامي في القرن الأول الهجري، والمقصود بعلوم الأوائل الفلسفة اليونانية وعلوم النجوم وغيرهما من معارف يونانية لم يوافق عليها العقل الإسلامي: كما أن هناك نصاً نقله لنا الشيرازي في كتابه "الأسفار الأربعة" عن "المطارحات" للسهروردي يقول فيه: إن المتكلمين الأوائل في عهد بني أمية عرفوا بالفلسفة اليونانية، ولكن ليست من ذلك النوع المشائي الذي عرفه المسلمون بعد^(١). فلا مانع أن تكون قد استوردت بلفظها في ذلك الوقت المتقدم الذي غزت فيه، علوم هذا الصنف من الأجانب العالم العربي الإسلامي في ذلك الوقت، أو قبله إذا تذكرنا أيضاً، أن الأديرة والكنائس كانت منتشرة في الجزيرة العربية منذ القدم وأن العرب لم يكونوا بمعزل عنهم، وكثير منهم من خالطهم واعتنق دينهم. فضلاً عن أن العرب كانت لهم صلات تجارية بالعالم المتمدن كله في ذلك الوقت، والذي شاعت فيه ديانات سماوية وغير سماوية^(٢)، وفلسفات دينية، وميتافيزيقية، كما كانت هناك إلى جانب تلك الصلات التجارية، صلات حرية وسياسية بين العالم اليوناني من قديم حين غزا الإسكندر بلاد الشرق، وبين العالم الروماني والفارسي والحبشي بعد ذلك حتى ظهور الإسلام^(٣).

فالتصوف في أصله وفي لفظه ومعناه ومتقدمه ومتأخره استيراد أجنبي وليس من الإسلام في

شيء.

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص(٣١).

(٢) مثل العراق، وفارس ومصر والهند والحبشة والشام، والقرآن الكريم قد سجل تلك الصلات في سورة قريش.

(٣) ينظر في ذلك مثلاً (الحياة العربية من الشعر الجاهلي، الدكتور أحمد محمد الحرفي من، ص(٩٤-٩٤) ومطلع النور العقاد، ص(٥١-٩٤)).

الفصل الثاني

التصوف السني والفلسفة

تمهيد

وهناك أيضاً قاسم مشترك أكبر بين فلاسفة الإسلام، ومتصوفيه وهو نظرية المعرفة الإشراقية التي ابتدعها الفارابي أول فيلسوف إسلامي إشراقي، ثم أخذ بها الفلاسفة والصوفية من بعده. فقد كان لهذه النظرية أثر كبير في تشكيل المعرفة عند الصوفية، وإن اختلفت مظاهرها ومناهجها عندهم شيئاً ما عنها عند الفلاسفة. ولكن النتائج عند الطرفين كانت واحدة نظراً لاتحاد المبدأ. ففسر الوصفية كثيراً من آرائهم بنظرية المعرفة هذه كما فعل الفلاسفة تماماً بتمام، وتجلى ذلك واضحاً في تفسير الولاية والنبوة والوحي، ومعجزات الأنبياء وكرامات الأولياء، ولم يختلف في ذلك الصوفية المسمون بصوفية أهل السنة عن الصوفية الإشراقيين، أو ممن سموا بالوصفية المتفلسفين.

١- نظرية المعرفة الإشراقية:

يرى أبو نصر الفارابي أن غاية المعرفة هي الاتصال بالعقل الفعال. والعقل الفعال عنده هو جبريل الموكل بالوحي والذي ترسم فيه كل الصور- حسب زعمه- وتنقش فيه كل العلوم والمعارف الغيبية^(١). والإنسان لا يبلغ هذه الدرجة إلا بالمجاهدة والرياضة وتصفية النفس، وذلك "يكون بأفعال إرادية: بعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، وليست بأي أفعال اتفقت"^(٢). وهذه الأعمال من شأنها أن تنتقل بالإنسان شيئاً فشيئاً من حالة البشرية إلى حالة الملائكية ويصير كما يقول الفارابي "في جملة الجواهر المفارقة للمواد"^(٣). وبهذا يكون قد وصل إلى درجة المعرفة التامة التي صارت المعلومات فيها منطبعة في نفسه، وأصبحت نفسه مع الصور الكلية "عقلاً ومعقولاً بالفعل". وهذه هي رتبة الاتصال بالعقل الفعال.

(١) مقالة في معاني العقل ضمن مجموعة الثمرة المرضية طبعة ليدن سنة ١٨٩٠م، ص ٣٣-٣٨.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٦٧، المعرفة عند مفكري المسلمين، ص ٢٢٣-٢٢٩، ص ٢٣٢-٢٣٦، معالم الفكر الفلسفي، ص ٩٨.

(٣) آراء أهل المدينة، ص ٦٦.

وما دام الإنسان قد وصل إلى هذه الدرجة، فقد صار في حالة تقبل للمعلومات الجزئية الغيبية، والمعارف الكلية التي لا يطلع عليها، إلا الملائكة المقربون، لأنها منقوشة في اللوح المحفوظ أو العقل الفعال، ويكون ذلك إما في وقت البقظة، أو في وقت النوم، وهي حال الفلاسفة والحكماء الإلهيين^١.

هذا هو فحوى نظرية المعرفة الإشراقية عند أتباع الأفلاطونية المحدثة^٢ من المسلمين كما رسمها لهم الفارابي. ولتدبر مراحل هذه النظرية، بالإجمال، لعلنا نصل من وراء ذلك إلى تلك الأسس التي قامت عليها، فنستطيع رد الأخطاء التي ترتبت على القول بهذه النظرية إلى أصولها. وهي تلخص - كما قال بها الفارابي - في أن الإنسان إذا قويت نفسه بالرياضة، حتى صار عقلاً^٣، بالفعل، وصارت المعقولات منه هي التي تعقل، حصل له حينئذ عقل بالفعل، أو عقل مستفاد، وعن طريق هذا العقل، يمكن للإنسان أن يتصل بالعقل الفعال الذي هو جبريل عند الفلاسفة، واللوح المحفوظ عند الصوفية، والذي قد نقش فيه كل شيء: ما كان وما يكون، وتكون نفس الإنسان في هذه الحالة بمثابة المرآة ينعكس عليها كل ما عند الملأ الأعلى، أو ما في نفوس الملائكة، فيكون ذلك الشخص بما يفيض من العقل الفعال إلى عقله المنفعل حكيماً وفيلسوفاً.

(١) آراء أهل المدينة، ص ٨٤، المعرفة عند مفكري المسلمين، ص ٢٢٣-٢٢٩، معالم الفكر الفلسفي، ص ٩٨.

(٢) الأفلاطونية المحدثة، مذهب إشراقي يقوم على التجرد من ماديات النفس، واعتزال العالم الخارجي بإطالة التأمل والتفكير والنظر في النفس أو في العالم رغبة الوصول إلى الإله أو الاتحاد به فكرياً، والعيش معه في العالم الأعلى، أو الكينونة الدائمة في ذلك العالم المجرد أو الإلهي، والإطلاع على أسرار تعجز النفس عن الوصول إليها في حال ماديتها، وقد أثر هذا المذهب أولاً عن أفلاطون، ثم قوي واشتد عوده على يد أفلوطين في القرن الثالث الميلادي.

(٣) كلمة عقل في نظرية المعرفة الإشراقية، يراد بها الحالة التي عليها الإنسان من المعرفة، وعندهم أن الإنسان قبل حصوله على المعلومات، يكون في مرحلة العقل الهيولاني أي المجرد من المعارف، فإذا بدأت المعارف تشرق في نفسه من العقل الفعال، صار عقلاً منفعلاً، فإذا قويت هذه المعارف، صار عقلاً بالفعل، فإذا ازدادت عن ذلك صار عقلاً مستفاداً، أو في مرحلة العقل المستفاد، وهي آخر تطور يمر به الإنسان عندهم في تحصيله للمعارف بالطريقة الإشراقية، أو الذوقية، وفي هذه المرحلة يستطيع الإنسان أن يتصل، بالعقل الفعال، أو جبريل الموكل بالوحي وآخر العقول العشرة التي تحكم الكون في نظرهم، والذي يعتبر عقلاً لفلك القمر، ويأخذ عنه المعرفة الغيبية والعلم اللدني كأكمل ما يكون الأخذ والعلم، ويكون في هذه الحالة بإرادة الإنسان نفسه.

”وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي“^(١).

ونلاحظ أن الفارابي يجمع بين المعرفة والنبوة في نظرية واحدة ويجعل الأساس الذي تقوم عليه معرفة العلماء والفلاسفة الإلهية نفس الأساس الذي تقوم عليه معرفة الأنبياء، وإن كان قد خص الأنبياء بزيادة في قوة المخيلة. كذلك يجعل هذه النظرية أساساً لمعارف المرضى والمجانين وغيباتهم فيقول: ”وقد تعرض عوارض يتغير بها مزاج الإنسان، فيصير بذلك معدداً لأن يقبل عن العقل الفعال، إما في وقت اليقظة، وإما في وقت النوم.

والى جانب ما تنطوي عليه هذه النظرية من عناصر إشراقية فإنها تحتوي أيضاً على آراء أرسطية خاصة بالأحلام من ناحيتها النفسية والحسية“^(٢)، فنرى فيها علاقات بين قوى النفس الحسية والنفسية والخيالية في استنباط المعاني الغيبية وحياء أو رؤيا. فإن الفارابي يعلل ظهور الصور وإشراق المعلومات في النفس بقوة الخيال، وضعف الإدراك الحسي الخارجي في الوقت ذاته بحيث لا يستولي على تلك القوة استيلاءً كاملاً، فحينئذ تعن خلصات ترى فيها النفس كثيراً من الصور ”التي يعطيها العقل الفعال، فتتخيلها القوة المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المريئة“.

وذلك في الرؤيا أو الإلهام وفي حالة الوحي تتراءى الصور والمعاني الإلهية على هيئتها الحقيقية“^(٣).

وهذا هو تفسير المعرفة، وما يتصل بها من النبوة أو الولاية عند فلاسفة الإسلام.

٢- المعرفة الإشراقية والتصوف السني؛

فإذا انتقلنا إلى دوائر الصوفية، رأينا بواكير هذا الإشراق، قد بدأت تأخذ طريقها إلى علوم الصوفية ومعارفهم، ابتداءً من الربع الأخير للقرن الثاني الهجري، حيث بدأ الزهد يتطور إلى

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٨٥-٨٦-٧٥-٧٦، في النفس لأرسطو طاليس ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ص ١١-١٢، من التصدير، ص ٧٢-٧٩، قارن: الإشارات لابن سينا قسمي (٣-٤) الجزء الخاص بالإلهيات، مقالة في معاني العقل للفارابي. في النفس والعقل، ص ٢٠٧، ١٩٣-٢٤١، نظرية المعرفة عند ابن رشد، ص ٥-٨٧.

(٢) رسالة الحاس والمحسوس أرسطو تلخيص ابن رشد. ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ص ٢٠٨-٢٣٢ (من (في النفس) لأرسطو، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٥٧-١٦٢.

(٣) آراء أهل المدينة، ص ٨٥-٨٦، ص ٦٩-٧٧، في الفلسفة الإسلامية للدكتور إبراهيم مدكور، ص ١١٦ الطبعة الأولى.

التصوف ويصبح هذا الأخير طريقاً إلى المعرفة بعد أن كان طريقاً للعبادة^١، وبدأ استعمال كلمة: تصوف، وصوفي، وإطلاقها على من مالوا في أفكارهم إلى ناحية المعرفة، أو (التيوسوفيا)^٢.

كما رأينا هذه الأفكار الفلسفية التي تقدمت في الفصل الأول، بدأت تظهر في إنتاج بعضهم ومقالاتهم منذ ذلك التاريخ، وإن كانت بصورة خافتة، وفي هيئة عبارات مجملية، ومظهر من البساطة^٣، لم يصل بها إلى مستوى ذلك الفكر الفلسفي 'المقنن'، أو الدقيق الذي وجد عند الفارابي أو ابن سينا مثلاً، والذي سنراه بعد في الوسط الصوفي المتفلسف من أمثال السهروردي، وابن عربي.

وربما كان هذا أمراً طبيعياً عند هؤلاء الذين عاشوا في جو ثقافي تغلب عليه النزعة الدينية (الشوفينية) والفلسفية^٤، فلم يكن من المنتظر أن يظهر الإشراق في هذه البيئة الإسلامية في أشخاص الفلاسفة، دون أن يكون للصوفية الأوائل منه نصيب، ودون أن يتطور الزهد في أشخاصهم إلى التصوف^٥، فالفلسفة اليونانية، والهرمسية^٦، وغيرها من الفلسفات الشرقية، هي وراء تطور الزهد إلى التصوف، وإن كان في مراحل الأولى، قد حافظ في مجمله على الطابع

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١١٦.

(٢) انظر: الرسالة القشيرية، ص ٧-٨ طبعة محمد علي صبيح سنة ١٣٦٧ هـ دراسات نيكولسون، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي بعنوان (في التصوف الإسلامي، وتاريخه، ص ٣-٢٧، مدخل إلى التصوف الإسلامي لأستاذي الدكتور أبو الوفا، ص ١١١) وما بعدها الطبعة الأولى دار الثقافة سنة ١٩٧٤ م.

(٣) نيكولسون، المصدر المتقدم، ص ٤-٦، ص ٤٥-٦٤.

(٤) نيكولسون نفس المصدر، ص ١٦-٦٧، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٩٤، ص ٦) من صدر هذه الدراسة.

(٥) نيكولسون: 'دراسات: (في التصوف الإسلامي...) ترجمة الدكتور أبو العلا، ص ١٣-١٩، ص ٢٤-٦٩، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٠١، معالم الفكر الفلسفي الدكتور عبده فراج، الطبعة الأولى، ص ١١٣، في الفلسفة الإسلامية (منهجه وتطبيقه)، ص ٣٨-٤٠ الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٨ م.

(٦) نسبة إلى هرمس، وهو حكيم مصري قديم أو إله الحكمة في مصر القديمة أو أحد كبار الفلاسفة البابليين، على أقوال. وقد نسبت إليه فلسفة قامت قديماً في مصر وفي بلاد الشرق في القرن الثالث الميلادي تعتمد في المعرفة على الذوق والرياضة وإضعاف جانب الجسد ليقوى جانب الروح والنفس وتتصل هذه الأخيرة بالإله وتحد به. انظر إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي، ص ٢-٦، ص ٢٢٧-٢٢٩، القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية- الدكتور نجيب بلدي القاهرة سنة ١٩٦٢ م.

السني، وبذل معظم "الصوفية" ما في وسعهم من جده للتوفيق بين تصوفهم، وبين القرآن والسنة اللذين اتخذوهما أساساً لجميع أقوالهم، وأفعالهم^(١).

ولا بد وأن نلاحظ، أن الكندي المتوفى سنة ٢٦٠هـ والفارابي المتوفى سنة ٣٣٩هـ مثلاً، كانا معاصرين أو متعاصرين تقريباً لرواد التصوف الأوائل من أمثال أبي يزيد البسطامي المتوفى سنة ٢٦١هـ، والجنيد بن محمد (٢٩٧هـ)، والحلاج (٣٠٩هـ)، ويكفي بالحلاج هنا دليلاً، على تأثر التصوف في ذلك الوقت المبكر، بالإشراق، وبالاتجاهات الأجنبية الخارجة عن البيئة والثقافة الإسلامية^(٢)، وإذن فلم يكن من الجائز أن تحفى ثقافة الأولين (أي الفلاسفة) على الآخرين (أعني الصوفية)^(٣).

كما أنه من غير المظنون أو الصوفية- وهم أرباب فكر وتأمل- قد بعدوا عن هذا النوع من الثقافة الإشراقية، وخاصة أن القصد من التصوف سواء في الميدان الفلسفي الخالص، أو في الميدان الصوفي الخالص أيضاً، هو الترقى والوصول، ومشاهدة الواحد الحق، والارتشاف من ينابيع المعرفة والعلم^(٤).

يقول نيكولسون: "وإذا أخذنا بالحكم الذي انتهت إليه بعد دراسة تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، وغيرها من المراجع: وهو أن التصوف الإشراقي- أعني التصوف المقابل لمجرد الزهد والورع- قد ظهر ووصل إلى درجة عالية من التطور في نصف القرن الذي وقعت فيه

(١) نيكولسون: المصدر المتقدم، ص ٢٧، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١١٢-١١٩-١٢٠.

(٢) انظر أخبار الحلاج لعلي بن أنجب الساعي طبعة الجندي دون تاريخ، ص ١٦-١٧-١٨-١٩) على سبيل المثال، مدخل إلى التصوف...، ص ١٤٨-١٥٨-١٨١، التصوف الثورة الروحية في الإسلام للدكتور أبو العلا عفيفي الطبعة الأولى سنة ١٩٦٣م، ص ٢٣٢-٢٤٥.

(٣) قارن: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه للدكتور إبراهيم مذكور، ص ٤٠-٤١، نيكولسون: نظرة تاريخية في أصل التصوف وتطوره، (ضمن دراسات) ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي بعنوان (في التصوف الإسلامي)، ص ١٣-١٨.

(٤) انظر الفارابي، وابن سينا فيما تقدم، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٢٦-٢٨، ص ٦٦-٦٧، (في التصوف الإسلامي وتاريخه) ترجمة الدكتور أبو العلا، ص ١-٢١، ص ٦٧-٦٨، الصلة بين التصوف والتشيع للدكتور كامل الشيبلي، ص ٢٨٠-٢٨٤، المدخل إلى التصوف الإسلامي للأستاذ محمد أبو الفيض التوفي. الطبعة الأولى، ص ١٨-٦٩-٨٢، التساعية الرابعة لأفلوطين، ص ٥١-٥٦-٥٧، فيدون لأفلاطون:، ص ٢١٦-٢٦٢، مذاهب التفسير الإسلامي لجولدسهر ترجمة د. عبد الحليم التجار طبعة سنة ١٩٥٤م، ص ٢٠١-٢٥٥-٢٥٦، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٠١-٢٠٥، السهروردي. مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ٧٤-٥٠٣-٥٠٤، أستاذي الدكتور أبو الوفا التفتازاني في (المعرفة الصوفية) مجلة الرسالة عدد (٩٣٣)، ص ١٩٥١، ص ٥٥٠ عمود (٢-١) مدخل...، ص ١١٦-١١٧.

خلافة المأمون، والمعتصم، والواثق، والمتوكل - أي بين سنة ٨٩٨هـ، سنة ٢٤٧هـ - كان من الواجب علينا أن نبحث في الحال، الأثر الذي كان للفلسفة اليونانية بوجه عام، والفلسفة الأفلاطونية الحديثة بوجه خاص في هذه الحقبة من الزمن^(١).

ثم يقول بعد ذلك: "ولا حاجة بنا إلى الإطناب في الكلام عن انتشار الثقافة الهلينية بين المسلمين في ذلك العصر...، فقد طغت موجة العلوم اليونانية - وقد بلغت ذروتها آنثذ - على العراق من مراكز ثلاثة: من الأديرة المسيحية في الشام، ومن مدرسة جنديسابور الفارسية في خورستان، ومن وثني حران - أو الصابئة في الجزيرة^(٢)، ويشير بخصوص فلسفة هذه المدرسة الأخيرة وهي الهرمسية أو الصابئة، إلى أن الدلائل تكاد تجعل الإنسان يوقن بأن الاتصال الفكري بين الصابئة والمسلمين، قد وجد سبيله إليهم قبل هذا التاريخ بزمان طويل، وهو القرن التاسع الميلادي، أو عصر الخليفة المأمون^(٣).

ثم يرى نيكولسون، أن أبرز هذه الفلسفات التي تأثر بها الفكر الإسلامي ابتداءً، هي الفلسفة اليونانية، مغلفة بغلاف المذهب الأفلاطوني الحديث، وأن المسلمين قد وجدوا هذا المذهب "أيما حلوا" وفي أي مكان اتصلوا فيه بالحضارة اليونانية^(٤). على أن الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، لم تسلم بدورها كما قدمت من الامتزاج بالعناصر الشرقية الأخرى. وفي ذلك يقول نيكولسون: "فإن الفلسفة الأفلاطونية الحديثة قد دخلتها عناصر أجنبية كثيرة خلال ستة قرون^(٥). في وسط هذا الجو الفلسفي (التيوسوفي) لم يكن مفر من تأثر الصوفية الأولين به كما تأثر الفلاسفة وإن حافظ الصوفية على مبدئهم في التمسك بالكتاب والسنة في معظم الأحيان.

(١) نظرة تاريخية في أصل التصوف، ضمن (دراسات) له ترجمها الدكتور أبو العلا بعنوان في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ١٣.

(٢) نفس المصدر، ص ١٤، قارن: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص ٢٢-٢٤، تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور. ترجمة الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريبة، ص ١١-٣٣، تاريخ الفلسفة الإسلامية لهزري كوريان، ج ١، ص ٥٥-٥٦.

(٣) نيكولسون: المصدر المتقدم، ص ١٥.

(٤) نفس المصدر، ص ١٦.

(٥) نفس المصدر والصفحة.

يحدثنا سري السقطي (٢٥٣هـ) عن معروف الكرخي (٢٠٠هـ) أستاذه الذي ينسب إليه أول تعريف للتصوف^(١)، فيقول: "رأيت معروفاً الكرخي في النوم، كأنه تحت العرش، فيقول الله عز وجل للملائكة: من هذا، فيقولون: أنت أعلم يا رب، فيقول: هذا معروف الكرخي سكر من حبي، فلا يفيق إلا بقلائي"^(٢).

ويعرف أبو سليمان الداراني - وهو ممن أعلن كثيراً: "علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة" - المعرفة فيقول: "لو تمثلت المعرفة رجلاً لهلك كل من نظر إليها، لفرط جمالها وحسنها وطيبها، ولطفها، ولبدا كل نور ظلاماً بالقياس إلى بهائها"^(٣).

وقد عرض علينا أبو يزيد البسطامي هذه الأفكار من خلال تجربته الذاتية، فيما أثر عنه من أقوال، ومن عباراته التي يمكن أن نعتبرها صدى لعبارة أفلوطين أو هرمس^(٤) المتقدمة "خرجت من بايزيدى كما تخرج الحية من جلدها ونظرت، فإذا العاشق والمعشوق والعشق واحد، لأن الكل واحد في عالم التوحيد"^(٥).

وقد كان لهذه العبارة الصادرة من رائد من كبار رواد الصوفية، صدى حتى في الأوساط الفلسفية إلى جانب صداها في الأوساط الصوفية - بحيث أن الفلاسفة عبروا عن مثل هذه الفكرة بعبارات مماثلة^(٦)، وهذا يرجح أن الطرفين كانا يأخذان من منبع واحد^(٧).

(١) الأستاذ الدكتور أبو الوفا الفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١١٧، نيكولسون ترجمات الدكتور أبو العلا، ص ٤.

(٢) الرسالة القشيرية، ص ٩، طبعة صبيح سنة ١٩٥٧م، نيكولسون الترجمات المتقدمة، ص ٥.

(٣) نيكولسون نفس المصدر، ص ٢٤-٢٦.

(٤)، ص ٥-١١.

(٥) ترجمات الدكتور أبو العلا عفيفي (في التصوف...، ص ٢٥) لنيكولسون نقلاً عن تذكرة الأولياء للعطار، ج ١، ص ١٣٧.

(٦) انظر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة:، ص ١٨ حيث يقول: "... والعاشق منه والمعشوق" و، ص ٨٤ حيث يقول: "ولما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل، فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل" وكذلك، ص ٨٥، وانظر أيضاً حي بن يقظان لابن طفيل طبعة دار المعارف، ص ١٠٦ حيث يقول ابن طفيل في وصف حي بن يقظان في حالة تجرده واتصاله: "... فهو العارف والمعروف والمعرفة، والعالم والمعلوم والعلم لا يتباين في شيء من ذلك...".

(٧) انظر: في الفلسفة الإسلامية، ص ٤٠-٤٣، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٨٤-٨٦ وحي بن يقظان لابن طفيل، ص ١١٨، (في التصوف الإسلامي) ترجمات لنيكولسون، ص ٢٣-٢٤، التساوية الرابعة، ص ٢٢٣، مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ١١٢.

ولكن مع ذلك يمكن القول إجمالاً بأن صوفية القرن الثالث والرابع، قد اتخذوا القرآن والسنة ميزاناً لجميع ما يخوضون فيه من بحوث نظرية وما يحسونه من حالات وجدانية، وكانت نتيجة هذا أنهم عنوا بوجه خاص بناحية الزهد والعبادة والناحية الأخلاقية في التصوف^(١). إلى جانب الاتجاه الذوقي الكشفى الخالص الذي تميزوا به عن الفلاسفة الذين شاب ذوقهم شائبة من العقل والفلسفة. وبناءً عليه فيمكن أن نعتبر تصوف هذين القرنين تصوفاً إسلامياً ناضجاً، اكتملت له كل مقوماته^(٢) التي يقوم عليها التصوف عموماً^(٣)، إضافة إلى ما يقوم عليه من مبدأ التمسك بالكتاب والسنة^(٤).

٣- المعرفة عند أبي يزيد البسطامي ومعراجة الصوفي^(٥)؛

والمعرفة عند أبي يزيد البسطامي مقرونة في الأغلب، بالتخفف من هذا العالم الدنيوي والسمو إلى عالم الملائكة، أو الملاً الأعلى، وقد يكون لهذه الفكرة أصول إسلامية^(٦) إلا أن أبا يزيد قد خرج بها إلى ما يشبه أصول الفلاسفة العرفانيين أو الغنوصيين. . وقد تجلّى ذلك في وصفه لمعراجة الذي يقصه علينا كروياً رآها في النوم، متأثراً في ذلك بأي منصور العجلي^(٧)، أو غيره من غلاة الشيعة أو أتباع أفلوطين.

فقد رأى في النوم كأنه عرج به "إلى السموات قاصداً إلى الله. طالباً لمواصلة الله سبحانه" على أن يقيم معه إلى الأبد. قال: "فلما أتيت إلى السماء الدنيا إذا أنا بطير أخضر فنشر جناحاً من أجنحته، فحملني عليه وطار بي، حتى انتهى بي إلى صفوف الملائكة، ثم لم يزل يعرض

(١) انظر: نيكولسون، ص ٢٦ المصدر المتقدم (دراسات في التصوف الإسلامي) ترجمة د. أبو العلا عفيفي، بعنوان: (في التصوف الإسلامي وتاريخه، مدخل إلى التصوف الإسلامي)، ص ١١-١٢-١٦٨-١٦٩.

(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامي للدكتور أبو الوفا التفتازاني، ص ١١٢.

(٣) نفس المصدر، ص ٧-٩ وقد ذكر في هذه الصفحات أستاذي الدكتور أبو الوفا تلك المقومات، أو الخصائص الخمس التي يمكن أن تنطبق على أي نوع من أنواع التصوف، أو يشترك فيها كل نوع من أنواعه.

(٤) انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي: الفصل الرابع بأكمله من، ص ١١١-٢٢٤.

(٥) ما عرضته في هذه الفقرة خاصاً بأبي يزيد، هو مذهبه في المعرفة وأن طريقها الفناء في الله، أو عن النفس، وأما ما يتصل بجانب الاتحاد عنده، فقد أخرته إلى الفقرة الخاصة بالإمام الغزالي حيث يبيد الغزالي رأيه في هذا المذهب مع مذهب الحلول أيضاً.

(٦) انظر: الفوائد لابن القيم، ص ١٥٩-١٦٠.

(٧) انظر، ص ٨٠ من هذه الرسالة.

علي من الملك ما كلت الألسن عن نعتة وصفته، فكنت أقول: مرادي غير ما تعرض علي، ثم رأيت كأني عرجت إلى السماء الثانية، وعرض الملك علي ما عرضه في السماء الأولى، فرددت عليه بأن مرادي غير ما تعرض ثم هاج من سري شيء من عطش نار الاشتياق حتى أن الملائكة مع كل ما حولها من أشجار من النور صارت كالبعوضة في جنب همتي ثم لم يزل يعرض علي من الملك ما كلت الألسن عن وصفه، ففي كل ذلك كنت أقول: مرادي غير ما تعرض علي...^١

فلما علم الله من أبي يزيد صدق الانفراد به في القصد إليه ظل الملك يعرج به حتى انتهى له إلى السماء السابعة، ثم منها إلى الكرسي حتى انتهى إلى عرش الرحمن. ولما ظهر منه صدق الإرادة في القصد إلى الله، ناداه الله سبحانه وقال له: "يا صفي. ادن مني... واجلس على بساط قدسي، قال: فطنت أذوب عند ذلك كما يذوب الرصاص.. ثم استقبلني روح كل نبي، واستقبلني روح محمد (صلى الله عليه وسلم)، ثم قال: يا أبا يزيد. قد فضلك الله على كثير من خلقه. ثم لم أزل مثل ذلك حتى صرت كما كان من حيث لم يكن التكوين"^٢، أي فنيث عن وجودي حتى صرت إلى حالة ما قبل الوجود، أي إلى العدم المحض"^٣.

والقصة طويلة استغرقت كل الصفحات المذكورة من ذلك الكتاب (المعراج). وأبرز ما فيها وصفه لنفسه في حال المعرفة وقت العروج وكان التجريد، والتخفف من ثقل الجسم ومن الإحساس بالحياة هي التي تمنحه القوة على العروج"^٤.

وقصة العروج عند أبي يزيد تشبه عروج (أفلوطين) شهاباً قوياً إذ أن كليهما يخبرنا أنه لا يقصد من تصرفه إلا رؤية الله والفناء فيه أو الاتحاد به، وأن من شرائط الاتحاد، العروج نحو الاتحاد والفناء عن النفس والتجرد عن الحس حتى يصبح المتصوف "خفيفاً غير ذي ثقل" على حد

(١) كتاب المعراج لأبي القاسم القشيري ت: دكتور علي حسن عبد القادر. الطبعة الأولى دار الكتب الحديثة، ص ١٢٩ - ١٣٤.

(٢) وهو بهذا يعرض علينا مذهبه في الفناء الذي يعتبر بناء على هذا العمق الذي نراه في هذه العبارة وغيرها، أول واضح لمذهب الفناء في التصوف الإسلامي، انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٤٧، ص ١٤٠-١٤٨، قارن: مذهبه في الفناء أيضاً في علم القلوب المنسوب ل محمد بن عطية المكي مخطوط بدار الكتب المصرية، ص ٦٦.

(٣) كتاب المعراج، ص ١٢٢-١٣٣.

تعبير (أفلوطين)^(١)، وأما أبو يزيد فإنه يقول: حتى يصير "كما كان من حيث لم يكن التكوين". أي على الحالة التي كان عليها قبل وجوده الدنيوي وقت أن كان في عالم الذر. وهو يتخذ آية الميثاق^(٢) دليلاً على مذهبه في الفناء^(٣). ولكن الآية تشير إلى توحيد الفطرة لا إلى توحيد الفناء، وهي في الحقيقة تبكيت للكفار حين تكفلوا الكفر وخرجوا به على طبيعتهم، وغيروا نظرة الله التي فطر الناس عليها^(٤).

كل ما نستطيع أن نميز به معراج أبي يزيد عن اتحاد أفلوطين هو تلك الملامح الخفيفة التي اقتبسها من معراج رسولنا محمداً (صلى الله عليه وسلم)^(٥)، وإن كانت شكلية إذا قيسَت بما أخذه أبو يزيد عن أفلوطين أو عن الهرامسة كما أنه مما يباعد بين معراج الرسول (صلى الله عليه وسلم) ومعراج أبي يزيد، أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يمهّد لمعراجه بوسائل التجرد كما فعل أبو يزيد^(٦). فالنزعة إلى التجريد، والعمل على الترقى في المراتب، من أجل الوصول إلى حالة النورية، والانخراط في سلك الملائكية عند المسلمين، وسلك الإلهية عند أفلوطين، والحظوة بإشراق نور الله سبحانه وتعالى، والإطلاع عليه، مظاهر مشتركة بين بعض متصوفي المسلمين، وغيرهم من أصحاب الفلسفات الأخرى وفي مقدمتها فلسفة الأفلاطونية المحدثة^(٧).

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٨٩-٢٩٠، التساعية الرابعة، ص ٥٠-٥١، ويمكن أن نضيف إلى ذلك تأثره بالتيار الهرمسي في قوله بالعروج والاتحاد، والوصول مع الإله إلى درجة النفي أو العدم كطريق للوصول أو المعرفة. وخاصة إذا دققنا النظر في عبارة أبي يزيد. انظر: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية للدكتور نجيب بلدي، ص ١١٠-١١٣-١٠٧ إلى جانب الفقرة الخاصة بالفلسفة الهرمسية صدر هذه الرسالة.

(٢) وهي قوله تعالى: "إذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا" الأعراف، آية (١٧٢).

(٣) انظر (علم القلوب) المنسوب لأبي طالب المكي مخطوط بدار الكتب، ص ٦٩-٧٠.

(٤) تفسير ابن كثير، ص ٥٠٠-٥٠٦، ج ٣ طبعة الشعب والإمام الشوكاني آية (١٧٢) سورة الأعراف، آية (٣٠) سورة الروم، الكشف الزمخشري الطبعة الأولى، ج ١، ص ٣٥٧، مناهج الأدلة لابن رشد، ص ١٥٤ (الطبعة الثالثة ت. وتقديم الدكتور محمود قاسم).

(٥) انظر صحيح مسلم، ج ١، ص ٩٩-١٠٥.

(٦) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية، ص ٨٥، ج ٥، في التصوف الإسلامي، ص ٥٩.

(٧) في التصوف الإسلامي وتاريخه لنكولسون، ص ١٨ وهو يقول: "ولكنني على يقين من أننا إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة التصوف بمعناه الدقيق، لزم أن نعتبره وليداً لاتحاد الفكر اليوناني، والديانات الشرقية،

فمهما يكن عند الصوفية من عناصر سنية، إلا أننا نلمح لديهم جانباً، ولو يسيراً، من الإشراق. وذلك أمر لا مفر منه، عند من مال إلى الفلسفة، أو التصوف غير السني، أو أخذ بهما حيث أنهما دخیلان على الإسلام^١، وفيهما، من وثنيات الديانات القديمة ما فيها، والعصر في نفسه، قد كان عصر اختلاط بين الأمم وبين الثقافات، وكانت أفكار هذه الثقافات، وكتبها في متناول طبقات المتعلمين منهم، ابتداء من الربع الأخير للقرن الثاني الهجري^٢.

وفي الوقت الذي بدأت كلمة (صوفي) تشيع فيه^٣، وسيأتي لنا تصريح السهروردي المقتول بهذا التأثير وإعلان ذلك الاقتباس^٤.

٤- المعرفة عند الجنيد:

(أ) ويكاد يتجاوز كل من أفلاطون وأفلوطين في مذهب الجنيد بن محمد سيد الطائفة عند الصوفية. وعلى الرغم من أنه أعلن تمسكه بالكتاب والسنة إلى أبعد حد، وداوم على فعل الطاعات واتخذ إماماً أو سيدياً في ذلك وأثرت عنه المأثورات في هذا المجال التي منها: "فإن العارفين بالله تعالى أخذوا الأعمال عن الله تعالى وإليه، رجعوا فيها"، ومنها: "الطرق كلها مسدودة على الخلق، إلا على من اقتفى أثر رسول الله (صلى الله عليه وسلم)"^٥، تقول على الرغم من ذلك كله فإننا نجد لديه تأثيراً بذلك الجانب الإشراقي الذي يمت بصلة إلى أفلاطون (وأفلوطين) أيضاً.

وان كنت أرى أيضاً أن التصوف في أحد زواياه وليد عوامل أخرى من طبيعة القرآن كحضه على الفكر والنظر مثلاً وكلامه عن قضايا الوجود والالوهية.

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ١٨، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٤٦ (الطبعة الخامسة، التصوف الثورية الروحية في الإسلام، ص ٢٩٤) للدكتور أبو العلا عفيفي الطبعة الأولى، المدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٧ - ١٨، ص ٧٠-٧٣-٧٥-٧٦.

(٢) بل إننا نعرف أن الترجمة بدأت رسمياً في عهد أبي جعفر المنصور سنة ١٣٦ هـ - سنة ١٥٨ هـ. انظر: الوسيط في الأدب العربي وتاريخه للشيخ أحمد الاسكندري آخر طبعة، دار المعارف سنة ١٩١٦ م، ٢٤٢ هـ، تاريخ العرب للدكتور فليب خوري حتى ترجمة محمد ميرولك نافع الطبعة الثانية سنة ١٩٤٩ م، ٣٨٧ هـ، إلى جانب المراجع المتقدمة صدر هذا الفصل، والتي تثبت شيوع الثقافة اليونانية وغيرها بين العرب المسلمين في وقت مبكر.

(٣) نيكولسون المصدر المتقدم، ص ٣-١٤-١٥-٦٨، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٠١، الرسالة القشيرية، ص ٧-٨، الصوفية والفقراء، لابن تيمية طبعة المنار، ص ٢، الصلة بين التصوف والتشيع، ج ١، ص ٢٨٠-٢٨٤.

(٤) انظر مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ٥٠٢-٥٠٤، حكمة الإشراق، ص ١٥٧-١٥٨.

(٥) الرسالة القشيرية، ص ١٩، طبعة محمد علي صبيح سنة ١٩٥٧ م.

فهو في صدد الموازنة بين مقامات العارفين يفرق بين العقل، والعلم، والمعرفة، وأساس هذه التفرقة هو التفاضل بين هذه الأمور على تلك الطريقة الإشراقية. يقول: "فصاحب المحاضرة يهديه عقله وصاحب المكاشفة يدينه علمه، وصاحب المشاهدة يحوّه معرفته".

فلاحظ أنه قد ربط بين العقل وبين المحاضرة، وهي أولى مراحل الترقى ويحتاج القلب فيها إلى البرهان، لأنه لا يزال بعد وراء الستر، وتليها المكاشفة: وهي التي لا يحتاج صاحبها إلى تأمل دليل فلذلك ربط بينها، وبين العلم، ثم المشاهدة، وهي "حضور الحق من غير بقاء تهمة" وإشراق شمس الشهود ومرتبها مرتبة العرفان، أو المعرفة^١.

ثم إننا نراه يربط المعرفة بالفناء، ويعمق في ذلك لدرجة تبعده عن البساطة التي ألفناها عند صوفية القرن الثالث^٢، وتقربه من الفلاسفة، أو أصحاب المذاهب الفلسفية وطرقهم: يقول في صفات الأولياء وبيان طريقهم في حصولهم على العلم بأن الله عز وجل "اختار صفوة من عباده انتخبهم للولاية، وجعل أوطان أرواحهم في مغيب الغيب، وفي غوامض غيوب الملكوت... أوجدتهم فهم الدعوة منه وعرفهم نفسه، حين لم يكونوا إلا مشيئة أقامها بين يديه، أولئك هم الموجودون الفانون في حال فنائهم، الباقون في بقائهم، أحاطت بهم صفات الربانية، وآثار الأزلية وأعلام الديمومة، أظهر هذه عليهم لما أراد فناهم ليديم بقاهم هناك، وليربهم غوامض مكنونات علمه"^٣.

فهذا تحليل وتعليل لعلم الأولياء، قد بدا فيه الأثر الإشراقي أو الفلسفي الذي بعد كثيراً عن بساطة القرآن ووضوحه في عرضه لقضاياه وأدلته.

ومن ثم فنستطيع أن نقول: إن اتجاه الأفلاطونية الحديثة قد مس بعض الصوفية - على الأقل في طريقة معالجتهم لبعض قضايا المعرفة والتوحيد^٤.

(ب) والتوحيد عند الجنيد: هو الاستغراق في الله على الكلية. سئل عن التوحيد فقال:

"معنى تضمحل فيه الرسوم، وتندرج فيه العلوم ويكون الله تعالى كما لم يزل"^٥.

(١) الرسالة القشيرية، ص ٤٠.

(٢) قارن مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٣٤.

(٣) رسائل جنيدية مصورة بمكتبة جامعة القاهرة لوحة (٥٨/٢).

(٤) انظر: في الفلسفة الإسلامية للدكتور إبراهيم مدكور، ص ٣٨-٤٠، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٣٧.

وهذا يقرب من قول أفلوطين: "لنتوجه بكليتنا نحو الداخل، ولنجهل كل شيء حتى كوننا نحن الذين نتأمل. وبعد الاتحاد به لنذهب ونقل للآخرين إن استطعنا القول ماهية الاتحاد هناك".^١

ويمكن أن نرى عند الجنيد قريباً من هذه الوحدة التي هي قوام مذهب أفلوطين عند وصفه للتوحيد بأنه "معنى تضحل فيه الرسوم" إلى آخر ما تقدم في العبارة السالفة. ولا يفوتنا أن نلاحظ أن هذا الاتحاد ليس بالمعنى الذي تقوله النصراني في عيسى عليه السلام، وإنما هو حالة أقرب إلى الخيال.^٢

كما يمكن أن نرى له وصفاً آخر للتوحيد يقربه من اتحاد أفلوطين، أو اتحاد الهرامسة المتقدم وذلك حيث يقول: "اعلم أن أول عبادة الله عز وجل معرفته، وأصل معرفة الله توحيده ونظام توحيده، نفى الصفات عنه بالكيف والحيث، والأين.. فيه استدلال عليه، وكان سبب استدلاله عليه توفيقه، فبتوفيقه، وقع التوحيد له".^٣ ثم يوغل في الفناء الذي يقربه من الاتحاد فيقول: "ومن توحيده وقع التصديق به، ومن التصديق به وقع التحقيق عليه ومن التحقيق جرت المعرفة به، ومن المعرفة به وقعت الاستجابة له فيما دعا إليه".^٤ إلى أن يقول عن ذلك الفاني: "فكان موجوداً مفقوداً، ومفقوداً موجوداً، فكان حيث لم يكن، ولم يكن حيث كان ثم كان بعد ما لم يكن حيث كان، كان...".^٥

وفي عبارات أخرى نجد له هذا الاتجاه في حديثه عن توحيد الأولياء أو معرفتهم فيقول: "إذ كانوا واجدين للحق من غير وجودهم لأنفسهم، كان الحق، بالحق في ذلك موجوداً. بالمعنى الذي لا يعلمه غيره ولا يحده سواه...".^٦ ثم يصف محوهم عن صفاتهم وفعل الله فيهم في سبيل

(١) القشيرية، ص ١٣٥.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨٩-٢٩٠، قارن: (التصوف) للدكتور محمد كمال جعفر طبعة سنة ١٩٧٠م، ص ١٩٥، قارن: في الفلسفة الإسلامية، ص ٤٠.

(٣) انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي لأستاذي الدكتور أبو الوفا التفتازاني، ص ١٣٢.

(٤) رسائل جنيدية، ص ٦٣/٢.

(٥) رسائل جنيدية، ص ٦٣/٢.

(٦) نفس المصدر، ص ٦٤/١.

(٧) نفس المصدر، ص ٥٨.

إدراكهم لوحديته... كيف أثبت بهم وعليهم، وقام عنهم ولهم وفيهم من جلس كماله وتماه، فوجد الوجود في غير سبيل الوجود^١، إلى أن يقول: "فأقام عليهم شاهداً منه فيهم، وأدركوا منه به ما أدركوا"^٢ الخ. تلك العبارات التي تلحقه في وصفه للتوحيد باتجاه آخر غير اتجاه القرآن، وإن كان رغم ذلك يحافظ على التوحيد بالمعنى الإسلامي فيتبع ذلك بقوله: "... وأوقف كل واحد منهم عند إدراكه تعالى الله عن أن تشبه به الخلائق علواً كبيراً"^٣.

وهو يستخدم فهمه الخاص لآية الميثاق^٤، متأثراً في ذلك بنظرية المثل في تأكيد مذهبه في الفناء الذي هو قوام التوحيد عنده، فيفسر هذه الآية بأن أرواح الأولياء^٥ كانت موجودة قبل وجود الأبدان في عالم الأزل، أو عالم الذر، ولكن وجودها هذا، كان هو الفناء بعينه، إذ كانت تدرك من التوحيد ما ليس تدركه حالياً وهي في عالم الأبدان، فإن الأمر كما قال: "أفناي يأنشائي كما أنشائي بدنياً في حال فنائي؛ فلم أخبر عنه إذ كان متولياً للإخبار. أليس قد محارسمي بصفته، وبإيماني فات علمي في قربه؟"^٦.

وهنا نجدنا أيضاً أمام مذهب أبي يزيد المتقدم في الفناء، وهو أخص خصائص الوصول عند الصوفية^٧، ومظهر الوجد والذوق، وطريق المعرفة والحب وأساس الوحدة مع الله والاستغراق فيه^٨.

(١) نفس المصدر، ص ٥٩/٢.

(٢) نفس المصدر، ص ٦٠/١.

(٣) نفس المصدر والصفحة، قارن: مدخل إلى التصوف الإسلامي للأستاذ الدكتور أبو الوفا التتازاني، ص ١٣٤.

(٤) وهي: "وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم - الخ آية (١٧٢) سورة الأعراف.

(٥) انظر: رسالة للجنيذ تكلم فيها عن قوله تعالى: "ألست بربكم؟" ضمن: رسائل جنيدية: لوحة (٥٨/٢). ومدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٣٧.

(٦) كتاب الفناء للجنيذ، ص ٣٠٤. قارن أيضاً علم القلوب الذي ينسب لأبي طالب المكي، ص ٦٩-٧٠، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص ٢١٧-٢٢١، التصوف للدكتور جعفر، ص ١٩٤-٢٠٦.

(٧) قارن: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٣٠-١٣١.

(٨) انظر (التصوف) الثورة الروحية، ص ٣٠٠، الرسالة القشيرية، ص ١١٨، فصوص الحكم لابن عربي ص ١٨٥، ج ١، ص ٨٤-٨٥، التعليقات، ص ٧١-٧٣، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ١١٥.

وفي الواقع: ليس المقصود من الآية ما فهمه الجنيد ولا أبو يزيد ولا ذلك الفهم الصوفي القائم على مذهب الفناء. وإنما المراد منها أن الخلق وحدوا الله بفطرتهم بعد ولادتهم لما قام لهم من الشواهد والدلائل على وحدانيته. فقامت هذه الدلائل مقام الإشهاد.

فدلائل التوحيد في الوجود حجة على الخلق كما قال تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِيحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^(٢)، وكما جاء في الحديث الصحيح: "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه"^(٣).

فهذا هو رأي أهل السنة الثقلين منهم والعقلين، ورأي المعتزلة^(٤) أيضاً، ولا نجد ذلك التفسير الصوفي، إلا في كتب الصوفية. وما تجدر الإشارة إليه أن الصوفية بهذا أخذوا بظاهر الآية فقط على غير عادتهم في تغليب الباطن على الظاهر، ولم يتمسك أهل السنة بحرفية التعبير، وإنما لاحظوا الأصول الإسلامية والعقلية، والروح البلاغية للسان العربي^(٥).

(١) الرحمن آية (٦).

(٢) الإسراء آية (٤٤).

(٣) تفسير الإمام الشوكاني في الآيتين المتقدمتين جامع الرسائل لابن تيمية ت. د. محمد رشاد سالم. طبعة المدني الطبعة الأولى، ص ١٤، شفاء العليل لابن القيم، ص ٣٨٢، الطبعة الأولى مناهج الأدلة لابن رشد، ص ١٥٤، تفسير ابن كثير.

(٤) انظر تفسير الكشاف للزمخشري في هذه الآية سورة الأعراف آية (١٧٢)، وتفسير الرازي أيضاً حيث يورد ردود المعتزلة على الصوفية.

(٥) انظر تفسير الفخر الرازي في هذه الآية، ج ١٥، ص ٥٠، وما قبلها طبعة عبد الرحمن محمد، وتفسير الألوسي حيث يميل أيضاً إلى رأي أهل السنة والمعتزلة ويعرض عن تفسير الصوفية، ج ٩، ص ٩١-٩٤.

(ج) بين الصوفية السنيين والفلاسفة،

ولكن هؤلاء الصوفية وإن كانوا قد تأثروا بهذه الفلسفة واستخدموها في فهم النصوص الدينية وتفسيرها أحياناً إلا أنهم قد احتفظوا لهذه النصوص بأحكامها الظاهرة، وبوجودها الديني واللغوي^(١). فقد أثر عن الجنيد قوله: "مذهبنا هذا مقيد بأصول الكتاب والسنة"، وقال: "علمنا هذا مشيد بحديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم)"^(٢).

وقال أبو سليمان الداراني (سنة ٢١٥هـ): "ربما يَدِم في قلبي النكتة من نكت القوم أياماً، فلا أقبلها، إلا بشاهدي عدل، الكتاب والسنة"^(٣).

وهذا على غير ما ذهب إليه الفلاسفة في تفسيرهم لتلك النصوص، فقد أبعدها في هذا التفسير، إلى حد تخطوا به ظاهر النصوص الدينية ووجودها السني، حتى أخرجها ذلك عن مرادها اللغوي والديني، وبما أخضعوا النص الديني للاصطلاح الفلسفي كما ذهبوا إليه من تفسير جبريل بالعقل الفعال^(٤).

والصوفية وإن كانوا قد استخدموا بعض العبارات الفلسفية الأجنبية في تعبيرهم عن مواجيدهم وأذواقهم، مثلما رأينا من الجنيد، وكما يقول أبو سليمان الداراني: "إن الله تعالى قد يكشف للعارف وهو نائم في فراشه من السر، ويفيض عليه من النور ما لا يكشفه للقائم في صلاته". وهو معنى عبارة أفلوطين المتقدمة: "إذا أردنا أن نتأمله، فلا ندع فكرنا يسرع إلى خارج... فيجب أن تكون النفس خلواً من كل صورة لكيلا يمنعها مانع أن تمتلئ وتستثير بالموجود الأول"^(٥).

إلا أنه مع ذلك فقد ظل الطابع الغالب على كثير منهم في هذه الفترة، هو الطابع الإسلامي، وظل إنتاجهم موشى بآيات القرآن الكريم، وأحاديث الرسول (صلى الله عليه

(١) انظر: القشيرية ص ١٩٠، قارن: الدين والوحي والإسلام. للأستاذ مصطفى عبد الرزاق ص ٧٦-٧٧. عيسى الحلبي سنة ١٩٤٥م.

(٢) القشيرية، ص ١٩.

(٣) القشيرية، ص ١٤٢، قارن: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٦.

(٤) قارن الأستاذ مصطفى عبد الرزاق المصدر المتقدم.

(٥) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٨٩، قارن الانجماء الهرمسي في ذلك في: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية، ص ٨٧-٨٨.

وسلم)، كمعالم يهتدون بها في حياتهم التصوفية، ويهدون بها غيرهم، ولا يخرجون عليها في مواحيدهم، وأذواقهم^١. ولدينا دليل واضح على ذلك، وهو تصوف الحارث بن أسد المحاسبي.

٥- تصوف المحاسبي:

(أ) لقد بدأ الحارث بن أسد المحاسبي (المتوفى سنة ٢٤٣هـ) يسلك طريق التصوف، خروجاً من حالة شك كان يعانيها. لأنه تدبر أحوال الأمة، ونظر في مذاهبها، فرأى الناس أصنافاً منهم العالم بأمر الآخرة، ولكنه عزيز ووجوده نادر. ومنهم الجاهل والذي يحمل العلم يلتمس به التعظيم، والعلو، ويتغني به عرض الدنيا. ومنهم المتشبه بالنسك وليس منهم^٢...

ولذا وجد أن سبيل النجاة في التمسك بتقوى الله وأداء فرائضه، والورع في حلاله وحرامه، والتأسي برسوله (صلى الله عليه وسلم). فلما طلب المعرفة، والعلم، بالفرائض والسنن هداه الله إلى جماعة من الذين يجمعون بين الفقه والتصوف، ويتأسون برسول الله (صلى الله عليه وسلم): يؤثرون الآخرة على الدنيا، ويتمسكون بأمر الله وسنن المرسلين.

فوقع سلوكهم من نفسه موقفاً حسناً، فلزمهم وأخذ عنهم، ورزقه الله علماً اطمأنت له نفسه -ورجى النجاة لمن أقر به أو انتحله^٣.

ثم يشير إلى هذا العلم الصوفي الذي قام على الكتاب والسنة، وأثره في حياة من يلتزم به فيقول:

"وأيقنت بالغوث لمن عمل به ورأيت الاعوجاج فيمن خالفه، ورأيت الرين متراكماً على قلب من جهله وجحدته، ورأيت الحجة البالغة لمن فهمه، ورأيت انتحاله والعمل بمحدوده واجباً

(١) انظر: مقدمة الرسالة القشيرية، ص ٢-٤، الفرقان لابن تيمية طبعة محمد علي صبيح الثانية، ص ٧٢-٧٣-٩٣، رسالة الصوفية والفقهاء، ص ١٨-٢٢ قطر الولي، ص ٢٣٦-٢٣٧، المقصد الأسنى للغزالي مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٦١م، ص ٢٠، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٦٩-٢٨٤، الرعاية لحقوق الله للمحاسبي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٦٩، إلى جانب الفصل الرابع كله.

(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٧٧-٢٧٨، المنقذ من الضلال مقدمة الدكتور عبد الحليم محمود الطبعة الثانية الأنجلو، ص ٣٥-٣٦، نقلاً عن كتاب (النصائح) للمحاسبي، مخطوط.

(٣) المنقذ من الضلال مقدمة الدكتور عبد الحليم محمود، ص ٣٦-٣٨، نقلاً عن (النصائح).

علي، واعتقدته في سريرتي، وانطويت عليه بضميري، وجعلته أساس ديني، وبنيت عليه أعمالي وتقلبت فيه بأحوالي^١.

وفي هذا ما يكشف عن تصوفه، ويحدد لنا اتجاهه.

وفي الواقع كان المحاسبي صادقاً إلى حد كبير في سلوكه وآرائه عندما قاسها بمقياس الكتاب والسنة اللذين اتخذهما مبدأ له^٢. ولا أدل على ذلك من آرائه وتجاريه العملية في الحياة ومع الناس. فقد صفيت هذه التجارب بمصفاة الكتاب والسنة، ولم يبق منها إلا ما رآه يأنفص معهما، ولا يختلف^٣.

(ب) المعرفة عند المحاسبي:

وقد بلغت به حساسيته نحو الأخذ بالكتاب والسنة، أن ألف كتاباً في المعرفة ولكنه وجد فيه ما يتعارض مع مبدئه هذا قال: "فأخذت الكتاب وأحرقته، وقلت: لا أعود أتكلم في المعرفة بعد ذلك"^٤.

وقد حرص المحاسبي على عدم تعدي حدود الدين، وعدم الإيغال في الباطن ذلك الإيغال الذي يبعد كثيراً عن الظاهر^٥، ويفضي إلى الشكوك.

وهذا هو مبدؤه الذي أعلنه عندما وصف جماعة الصوفية الذين رضي عنهم بأهم تاركون للتعمق والإغلاء. وهو أيضاً ما يشير إليه الحديث الشريف "تفكروا في مخلوقات الله، ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا"^٦.

(١) النصائح للمحاسبي مخطوط بدار الكتب المصرية، انظر أيضاً مقدمة المنقذ من الضلال للدكتور عبد الحليم محمود الطبعة الثانية، ص ٣٥-٣٨، أستاذ السائرين (الحارث بن أسد المحاسبي) للدكتور عبد الحليم محمود الطبعة الأولى، دار الكتب الحديثة سنة ١٩٧٣م، ص ١٢-١٦.

(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٦٩-٢٧٦، ص ٢٨٤، الرعاية لحقوق الله ت. د. عبد الحليم محمود وآخر. الطبعة الأولى المسائل في أعمال القلوب والجوارح ت. عبد القادر عطا الطبعة الأولى سنة ١٩٦٩.

(٣) دراسات في ...، ص ٢٨٤.

(٤) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٧٧، المسائل في أعمال القلوب والجوارح، ص ١٣-١٤.

(٥) قارن: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٣٠-٢٤٨، وهذا هو الظاهر من كتبه ومأثوراته.

(٦) وفي رواية: "فإنكم لن تقدروه قدرة فتح القدير الشوكاني، ج ٥، ص ١٦٢) الطبعة الأولى.

وهو كما نعرف ممن يتبعون الحديث، ويلتزمون بسنة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، ثم إن الأحاديث التي أثرت عنه في المعرفة تتمشى مع مبدئه هذا وهو إقامة التصوف على الكتاب والسنة، وإن كان قد تأثر شيئاً ما بالجو الإشراقي الذي بدأ ينتشر في العالم الإسلامي في وقته. يرسم لنا المحاسبي خطوات العارفين، أو مراحل الترقى نحو المعرفة فجعل أولها الطاعة: "إن أول المحبة الطاعة"، وهذه الطاعة ليست إلا نتيجة لحب الله سبحانه للعبد "إذ كان هو المبتدئ بها، وذلك أنه عرفهم نفسه ودلهم على طاعته، وتحب إليهم على غناء عنهم، فجعل المحبة له ودائع في قلوب محبيه"^(١) فحب الله لا يكون إلا بناء على طاعته، أما ما يتشدد به بعضهم من كلمات الحب دون عمل، فهو ادعاء وليس حقيقة ومن شأن هذه المحبة لله سبحانه وتعالى أن تملأ القلب بالنور، فيفيض ذلك النور على اللسان، وقد يتعدى ذلك إلى بقية الجوارح، ذلك أن الله قد "جعل المحبة له ودائع في قلوب محبيه، ثم ألبسهم النور الساطع في أفاضهم من شدة نور محبته في قلوبهم"^(٢). وهذه هي المرحلة الثانية من مراحل الترقى.

وبعدها يتدرجون نحو مصاف الملائكة بسبب ما أودع الله في قلوبهم من نور "فلما فعل ذلك بهم عرضهم مسروراً بهم على ملائكته"^(٣).

ثم تبدأ المرحلة الثالثة، من مراحل المعرفة وفيها يطلعهم الله على خزائن العلم والغيوب، فيخرجون على الخلق، وقد امتلأوا من ألوان المشاهدات، ورأوا من بدائع حكمته تعالى، ما يجعلهم جديرين بصفة الحياة التي هي الإطلاع على ما في عالم الباطن أو الحقيقة^(٤). ونلمح من حديثه عن هذه المرحلة الأخيرة، أنه يرى رأي الصوفية في الفناء الذي يعقبه البقاء. وفي البقاء بعد الفناء^(٥) العلم والمشاهدة والمعرفة، بكل ما تحتويه كلمة معرفة في عرف

(١) حلية الأولياء، ج١، ص٧٦ طبعة الخانجي سنة ١٩٣٥.

(٢) هذه إشارة إلى ما جاء في حديث الولي "فإذا أحبيته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به... الخ".

(٣) نفس المصدر والصفحة، قارن هذه المراحل عند ابن سينا: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص١٩٠-١٩١، الإشارات لابن سينا، ص٧٥٢-٧٦٥، قارن أيضاً: قطر الولي على حديث الولي، ص٤١٠-٤١٩.

(٤) ويسمى ابن عربي "حياة المعرفة اليقينية الحقة" الفصوص، ص١٥٩، انظر أيضاً التعليقات على الفصوص د. أبو العلا، ص٢٢٠.

(٥) انظر: الفصوص لابن عربي، ص٨٩-٩٠، التعليقات، ص٨٢-٨٣.

الصوفية^(١). نرى ذلك في عبارته المتقدمة، وفي قوله: "وقد استأثر بقلوبهم عليهم، ثم رد أبدان العلماء إلى الخليفة، وقد أودع قلوبهم خزائن الغيوب، فلما أراد أن يحييهم، ويحيي الخليفة بهم أسلم لهم همهم، وأجلسهم على كرسي أهل المعرفة"^(٢). وهذه هي المرحلة الرابعة والأخيرة التي يصيرون فيها في مرتبة التصرف في العلم، وفي الأكوان، بما أوتوا من همة^(٣)، وهنا نلمح ميلاً خفيفاً إلى الإشراقية^(٤).

(ج) الخوف والرجاء عند المحاسبي

ونجد للخوف والرجاء مكانة ملحوظة في نظر المحاسبي إلى السلوك الإنساني ومحاسبة النفس، فنراه يربط بينهما، وبين عدة آداب دينية وإسلامية بحيث إذا اتصف إنسان بهما، كان متصفاً ببقية تلك الآداب. "فأصل الطاعة الورع، الخوف والرجاء، وأصل الخوف والرجاء معرفة الوعد والوعيد، وأصل ذلك الفكرة والعبرة"^(٥).

فنظرة المحاسبي إلى الخوف والرجاء تمت بصلة قوية إلى مبدئه في التمسك بالكتاب والسنة، وهو مظهر واضح في تصوفه وآرائه. فنراه هنا قد ربط بين العبادة وبين الخوف والرجاء، وبين الخوف والرجاء وبين الوعد والوعيد، وأين هذا من قول ابن سينا: "الزهد عند غير العارف معاملة ما، كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة... والعبادة عند غير العارف معاملة ما، كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب"^(٦)، أو من قول رابعة العدوية: "ما عبدته خوفاً من ناره، ولا حباً في جنته، فأكون كالأجير السوء، بل عبدته حباً وشوقاً إليه".

(١) وهي أن يكون لهم الإطلاع على الغيوب، والتصرف بالهمة في الغير الخ. قارن: ابن سينا في الإشارات، ص ٨٥٨-٨٧١، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٠٠-٢٠٣.

(٢) حلية الأولياء، ج ١، ص ٧٦.

(٣) نفس المصدر ولكن (ابن عربي يرى أن هذه ليست نهاية المعرفة، بل نهاية المعرفة والارتقاء فيها عنده لا يترك للعارف تصرفاً بالهمة، لأنه كلما علت معرفته، نقص تصرفه بالهمة)، الفصوص، ص ١٢٧-١٢٨.

(٤) قارن: المعرفة عند مفكري المسلمين في بيان هذه المرحلة عند ابن سينا، ص ٢٦٦-٢٦٧ وهي تساوي عنده المرحلة الثالثة إلى الخامسة. انظر الإشارات، ص ٨٢٨-٨٣٨.

(٥) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٧٠، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٣٥، نقلاً عن تذكرة الأولياء، ج ١، ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٦) الإشارات، ص ٨٠١.

أو قولها وقد سئلت عن سبب علتها "والله ما أعرف لعلتي سبباً عرضت على الجنة، فملت بقلبي إليها، فأحسب أن مولاي غار علي فعاتبني فله العتبي"^(١).

فهذا النوع من الفناء، أو الحب الإلهي، أمر تزيد فيه أصحابه، فخرجوا به عما جاء في الإسلام، وعما أقره متصوفة أهل السنة، فالقرآن ناطق بالجزاء، والعقاب، ودعوته قائمة على أساس الترغيب والترهيب. وهو يقدم الجنة جزاء، ويعد بها حتى في أسمى مواقف التسامي: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ آخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾^(٢).

١ - كما يدعو القرآن إلى الاستعانة بالنظر والاعتبار كوسيلة للنجاة من العذاب فيقول: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾^(٣).

٢ - وربط العمل بالجزاء واضح في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبِرَارِ رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾^(٤).

الخوف والرجاء عند المحاسبي:

فكرة العبادة والحب التي شاعت في الأوساط الصوفية منزهة عن الخوف والرجاء أو الرهبة والرغبة، وإخلاصهما لوجه الله، بغض النظر عن الخوف من ناره، أو الرغبة في جنته، أمراً لا يقره المحاسبي، لأنه يخالف ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف من قيام التكليف والدعوة

(١) رابعة العدوية والحياة الروحية في الإسلام، طه عبد الباقي سرور، دار الفكر العربي القاهرة سنة ١٣٧٦ هـ، ص ١٥٠،
قارن: الحياة الروحية في الإسلام للدكتور محمد مصطفى حلمي، ص ٧٥. الطبعة الأولى القاهرة سنة ١٩٤٥.

(٢) الذاريات آية (١٥-١٨).

(٣) آل عمران آية (١٩٠-١٩١).

(٤) آل عمران آية (١٩٢-١٩٤).

إلى الإيمان، والعمل، على هذين الأمرين^(١)، ﴿وَحَافُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^(٢). ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ﴾^(٣). وقد جاء في الحديث القدسي أن الله تعالى يقول يوم القيامة: "وعزتي وجلالي، لا أجمع اليوم لعبدي أمنين ولا أجمع عليه خوفين، إذا أمتني في الدنيا أخفته يوم القيامة، وإذا خافني في الدنيا، أمنتته يوم القيامة"^(٤).

أما فيما يتعلق بالرجاء، فإن الله سبحانه وتعالى قد علق عليه الإيمان باليوم الآخر والعمل له، ونهانا عن القنوط من رحمته: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا﴾^(٥). فالرجاء من شأنه أن يبعث على العمل الصالح "فإن استثقلت أنفسنا العمل الصالح، رجيناها كريم الثواب من الله عز وجل، وهذا شأن المؤمنين الصادقين، وأصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم): ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ﴾"^(٦).

وقد أمرنا الله بالخوف عند المعصية "وعند تضييع واجب حقه، فعلينا أن نخوف أنفسنا من سخطه، وأليم عقابه، حتى نذعن بترك الذنوب وأداء واجب الحق"^(٧). وهذا هو التأدب بأدب الله سبحانه وتعالى، وهو الذي يحنينا الغرور، "فمن وضع الخوف حيث وضعه الله عز وجل والرجاء حيث وضعه، فلم يقط ولم يغتر، فقد تأدب بأدب الله تعالى"^(٨).

(١) وذلك مثل قوله تعالى: "وادعوه خوفاً وطمعاً" آية (٥٦) الأعراف، "يدعون ربهم خوفاً وطمعاً" السجدة آية (١٦)، "إنهم كانوا يسارعون في الخيرات، ويدعوننا رغباً ورهبةً الأنبياء آية (٩٠)، وقوله (صلى الله عليه وسلم): "إني لأخشاكم الله، وأتقاكم له) صحيح البخاري: كتاب النكاح.

(٢) آل عمران آية (١٧٥).

(٣) الرحمن آية (٤٦).

(٤) خرج الإمام الدوكاني هذا الحديث في (قطر الولي)، ص ٤٤٩، انظر: (الرعاية لحقوق الله) للمحاسبي، ص ٢٥-٢٦.

(٥) الكهف آخر آية.

(٦) البقرة آية (٢١٨)، انظر: المسائل للمحاسبي، ص ١١٩.

(٧) نفس المصدر والصفحة.

(٨) المسائل للمحاسبي، ص ١٢٠.

ومن مقتضيات هذا الأدب أيضاً ألا نخلط بين الخوف والرجاء وألا نضع أحدهما مكان الآخر، وإلا كنا مغترين، والمغتر، هو الذي استعمل الرجاء في موضع الخوف فعضى الله، وأساء وطيب نفسه بذكر مغفرة الله عز وجل وتفضله، فأقام على المعصية ورجا المغفرة. وهذا هو غير ما يقتضيه العقل والشرع، وكان أولى به "أن يخوف نفسه كما ندبه الله عز وجل"^(١).

وهناك موقف آخر- يعرضه علينا المحاسبي- من مواقف الجمع بين الرجاء والخوف، واستعمال كل منهما في موضعه، وهو موقف التوبة.

فإن الإنسان إذا خاف الله، وأراد أن يقلع "ثم عارضه القنوط ألا تقبل منه التوبة، رجا نفسه حتى تسخو بالتوبة". وحينئذ يكون قد وضع الخوف موضعه ووضع الرجاء موضعه كما أمره الله تعالى^(٢)، ومن مآثوراته في ذلك: "الذي يبعث العبد على التوبة ترك الإصرار، والذي يبعثه على ترك الإصرار ملازمة الخوف"^(٣).

وإذن فلا يكفي وجود الخوف والرجاء، وإنما يجب ألا يسيء الإنسان استعماله، وإلا كان مغتراً بالله سبحانه، والاغترار بالله من شأنه أن يخرج الإنسان عن إيمانه ﴿فَلَا تُغْنِكُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغْنِيكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ﴾^(٤).

فالمغتر يسيء الاستعمال، ويظن أن ذلك حسن ظنه بالله، ولكنه كما يقول المحاسبي، هو الغرة بعينها، ولذلك روي عن وهب من منبه قال: "حسن الظن بالله ما جانب الغرة" وروي عن لقمان أنه قال لولده: "يا بني، إياك والغرة بالله تعالى، أن تضع أمره وتتمنى مغفرته"^(٥).

وإذا كان الرجاء من شأنه، أن يحفز الإنسان إلى العمل، فإن للخوف هذه الصفة أيضاً إلى جانب ما تقدم له من خاصية الزجر عن المعاصي والذنوب، فإن الإنسان إذا خاف الله عز وجل "فيما علمه الله وفقهه"، كان ذلك باعثاً له على العمل بما علم. كذلك إذا اهتم بطلب الخوف والعمل لله "اهتم بالفقه عنه بطلب الخوف منه"، فمها دورة كاملة يؤثر كل منهما في الآخر. ومن هنا كان قول أبي الدرداء "ما أخاف أن يقال لي: يا عويمر ماذا علمت، ولكن أخاف أن يقال لي:

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) المسائل، ص ١٢٠.

(٣) طبقات الصوفية ترجمة المحاسبي.

(٤) لقمان آية (٣٣)، فاطر آية (٥).

(٥) المسائل نفس الصفحة.

يا عويمر ما عملت فيما علمت^(١)؟ وقد سلك بعضهم مسلك المحاسبي في هذه المسألة فقال: الخشية حال من مقام الخوف، والخوف اسم جامع لحقيقة التقوى، والتقوى معنى جامع للعبادة^(٢). ومن رأي المحاسبي أن الخوف أساس التقوى، فقد قال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ﴾^(٣)، فأخبر العليم أن الخوف كان قبل التقوى، ولذلك كان أصل التقوى لله تعالى الخوف منه "وعدهم الأمن عوضاً مما أخافوا أنفسهم به" فقال عز وجل: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ﴾^(٤).

فالخوف إذن مظهر الإيمان الكامل ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾^(٥). وقد وردت هذه الآية في مورد الثناء على الملائكة وبقية المخلوقات في كما عبوديتها وسجودها له^(٦). وأساس الخوف رقة القلب وتوفز الحس عند ذكر الله ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْكِتَابِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾^(٧). ولذلك لا يخاف الكافر لأنه قاسي القلب. وهذا هو ما بكت به سبحانه بني إسرائيل حين أعرضوا عما جاءهم من البينات فقال: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾^(٨) بل إن ﴿مِنْهَا لَمَّا يَغْطِ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾^(٩).

وقد طلب الله سبحانه من عباده الخشية عند قراءة القرآن أو سماعه ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَابْتَاعُوا مِنْهُ بِحَقِّ الثَّمَرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^(١٠) على جبل لرأيت حاشياً متصدعاً من خشية الله وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون^(١١).

(١) الرعاية، ص ٣٩٠.

(٢) شرح الرسالة القشيرية هامش الرسالة، ص ٦٠.

(٣) سورة النازعات آية (٤٠).

(٤) الدخان آية (٥١)، انظر: (الرعاية)، ص ٢٥-٢٦.

(٥) النحل آية (٥٠).

(٦) انظر سورة النحل آية (٤٩).

(٧) الزمر آية (٢٣).

(٨) البقرة آية (٧٤).

(٩) البقرة آية (٧٤).

(١٠) الحشر آية (٢١).

والتقوى التي ينتجها الخوف، هي عند المحاسبي "اتقاء الشرك فما دونه من ذنب من كل ما نهى الله عنه، أو تضييع واجب مما افترضه الله، فهي أساس العمل، وأصل الطاعة، وأداء الفرائض" ولذلك كان أصحابها رعاية من الله وأمن^(١) ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾^(٢).

(د) الخشية أصل من أصول العلم:

ومقام العلم في القرآن الكريم ربما كان أسمى مقام بعد مقام النبوة، ومع ذلك فقد جعل الله سبحانه وتعالى الخشية من لوازم العلم. بل وقصرها على العلماء من بني البشر العاديين، فقال: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^(٣).

ومهما يدعي الفلاسفة من مرتبة العلم والسمو فيه هم والصوفية، فلن يرتقوا إلى أسمى من هذا المفهوم القرآني في العلم، فلا علم ولا معرفة أسمى مما تشير إليه كلمة العلماء في هذه الآية. وهم مع ذلك يخشون الله، بل خشيتهم له في ذروة الخشية.

وإذا ارتقينا إلى مرتبة الأنبياء، وهي أسمى مرتبة يختار الله لها أصفياه من الرسل والأنبياء، نرى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أخشى الناس لله سبحانه وتعالى، كما قال الرسول (صلى الله عليه وسلم): "أما والله إنني لأخشاكم لله، وأتقاكم له"^(٤).

فمذهب كل من رابعة وابن سينا في الحب الإلهي والمعرفة أبعد عن روح القرآن وأقرب إلى المذاهب الغنوصية، ويمكن أن نجده عند أفلوطين، وتغاليه في الجذب والفناء ووصوله في التجريد إلى أبعد غاية، واعتباره أن أرقى لذة في الدنيا هي مشاهدة الواحد والاتصال به وأنا "حينما نكف عن الإحاطة به، يحل بنا الدمار الكلي، وتنعدم من الوجود، وحينما ننظر صوبه، فتلك غايتنا، وراحتنا، هذه الحياة العاجلة نستطيع أن نراه"^(٥). فعن هذا الاتجاه نشأ في الأوساط

(١) الرعاية لحقوق الله، ص ٢٥، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٧٩.

(٢) يونس آية (٦٢-٦٣).

(٣) فاطر آية (٢٨).

(٤) صحيح البخاري: كتاب النكاح.

(٥) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٨٩، قارن (التساعية الرابعة لأفلوطين)، ص ٣٢٣.

الفلسفة، والصوفية لدى الإسلاميين، ما يمكن أن يسمى بمبدأ (مشاهدة الذات العليا)^(١) وجعل ذلك، هو الغاية في العبادة وسلوك الطريق الصوفي، وأن هذا هو منتهى اللذة، وأرقى أنواع السعادة. وأدى هذا إلى تسام مفتعل، وترفع عما وعد الله به المتقين من نعيم، وعما أوعده به العاصين من عذاب، وادعاء بأهم صاروا في مستوى أرقى من أن يعملوا من أجل رغبة أو رهبة، وإنما هم قد صاروا في طريق التجريد، وطريق السمو، وفي مستوى الملائكة، أو العقول^(٢)، فأصبحوا لا يتأثرون بوعده ولا وعيده، وإنما يتأثرون بالغاية التي إليها يسعون وهي مشاهدة (وجهه الكريم).

ومن هذا أيضاً ما نسب إلى رابعة العدوية، أنها كانت تناجي الله سبحانه وتقول: "إلهي.. إن كنت عبدتك من خوف النار، فاحرقني في النار، أو طمعاً في الجنة فحرمها علي، وإن كنت لا أعبدك إلا من أجلك فلا تحرمي مشاهدة وجهك"^(٣).

وفي ذلك يقول ابن سينا أيضاً "من آثار العرفان للعرفان، فقد قال بالثاني، ومن وجد العرفان كأنه لا يجده، بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول"^(٤).

ولقد أدى هذا التسامي لدى ابن سينا أن قال بإسقاط التكليف عن العارفين "فالعارف ربما ذهل فيما يصر به إليه، فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف، وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف؟. ولمن اجترح بخطيئته إن لم يعقل التكليف؟"^(٥).

وهذا نتيجة طبيعية للترفع على وعد الله، وادعاء السمو على موقف الترهيب أو الخروج على مبدأي الخوف والرجاء.

(١) قارن: الدكتور محمود قاسم (في النفس والعقل)، ص ٣١٥، دراسات، ص ٢٢٨، ص ٢٤١، ابن طفيل (حي بن يقظان)، ص ١١٥-١١٩-١٢٠.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٦٦-٦٧، الإشارات والتنبيهات، ص ٧٤٧-٧٦٥، حي بن يقظان لابن طفيل نفس الصفحات، قارن: المعرفة عند مفكري المسلمين، ص ٣٣٨، قارن: الدكتور محمود قاسم في دراسات في الفلسفة الإسلامية، حيث يعرض علينا نقد ابن باجة لمثل هذا النوع من التصوف في الفصل السابع، ص ٢١٠-٢١٢.

(٣) رابعة العدوية، ص ١٥١.

(٤) الإشارات، ص ٨٤، قارن: المعرفة عند مفكري المسلمين، ص ٢٦٥-٢٦٤-٢٦٣.

(٥) ص ٨٥، الإشارات، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ١٩٧-١٩٩.

حقاً، إننا نجد أن أرفع تكريم لأهل الجنة هو تجلي الله عليهم بوجهه الكريم^١، وأقصى عقاب لأهل النار حرمان الله لهم من هذا التجلي^٢. ولكن هذا في الآخرة^٣، وأمور الدنيا لا تساوي أمور الآخرة^٤، كما أن الله حين شرع الطريق إلى رضاه، ودخول جنته، ورؤيته يوم القيامة، إنما حفز الناس إلى سلوك هذا الطريق، ترغيباً أو ترهيباً، أو إثارة للخوف والرجاء، وهو سبحانه لم يطلب عملاً من عباده إلا ووعد عليه بالثواب، وأمن به من العقاب، فمن لم يلتزم بهذا، فقد خرج على نظام البشر المكلفين وأصبح في موقف الشك لا الإيمان.

والواقع أن الخوف والرجاء هما مظهر الإيمان بوجود الله، فإذا لم يتجه العمل، إلى الرغبة في الجنة، أو إلى النجاة من النار، كان ذلك إهمالاً لأمرين عظيمين جعلهما الله زمامين للنفوس، فإذا أهمل الإنسان هذين الزمامين فإننا لا نضمن له أن يسير على صراط مستقيم، ولذلك قال بعض المحققين: "من عبد الله بالحب وحده فهو زنديق، ومن عبد الله بالخوف وحده فهو خارجي، ومن عبد الله بالرجاء وحده فهو مرجئ، ومن عبده بالحب والخوف والرجاء، فهو مؤمن موحد"^٥.

وصوفية أهل السنة ممن اختارهم القشيري، واستدل بأقوالهم في مقام الخشية، قد تابعوا القرآن، وأكدوا تلك الفكرة التي اعتمد عليها المحاسبي.

يروى القشيري لبعضهم: "لكل شيء زينة، وزينة العبادة الخوف وعلامة الخوف الأمل"^٦، كما رأينا ابن عطاء الله السكندري وهو من متصوفة أهل السنة يجعل الخوف والرجاء من أهم المقامات الموصلة إلى رضاء الله تعالى^٧.

(١) تفسير الإمام الشوكاني سورة يونس آية (٢٦)، القيامة آية (٢٢-٢٣)، وكذلك ابن كثير، وأوضح التفسير في هذين الموضعين.

(٢) وذلك كما جاء في قوله تعالى: "إن الذين يشتركون بهد الله، وأيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لا خلاق لهم في الآخرة، ولا يكلمهم الله، ولا ينظر إليهم يوم القيامة" آل عمران آية (٧٧)، انظر تفسير الشوكاني لهذه الآية الجزء الأول.

(٣) نفس المصدر، ج٢، ص ١٤١، الأنعام آية (١٠٣).

(٤) نفس المصدر والآية.

(٥) التحفة العراقية لابن تيمية، ص ٦٠-٦١.

(٦) ينسب هذا لحاتم الأصم وقد وري القشيري أيضاً، لأبي سليمان الداراني، والواسطي وغيرهم ما يؤيد هذا الاتجاه. انظر الرسالة، ص ٦٠-٦١.

(٧) انظر: ابن عطاء الله الاسكندري وتصوفه للدكتور أبو الوفا الطبعة الأولى سنة ١٩٥٨م، ص ٢٠٥-٢٠٦.

أما اتجاه العشق الإلهي عند رابعة وأضرابها، فقد كانت نتيجته أن أدى إلى فكرة مشاهدة الذات العلية، وما يترتب عليها عند البعض من الاستهانة بالوعد والوعيد، وإسقاط التكاليف^(١). وقد ذهب ابن باجة إلى أن نتيجة ذلك هو الجمود وتوقف الحياة الإنسانية وتعطيل العقل، وإبطال جميع التعاليم والعلوم^(٢). كما قد قاوم هذه النزعة الخبيثة في المتقدمين الإمام الجنيد وفي المتأخرين الإمام الشوكاني، فقال الأول حين سمع رجلاً يقول: "أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقرب إلى الله، فقال الجنيد: هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال، وهو عندئذ عظيمة.. ولو بقيت ألف عام لم أسقط من أعمال البر ذرة"^(٣). ويقول الثاني: "وما أقبح ما يحكى عن بعض المتلاعبين بالدين المدعين للتصوف، إنهم يزعمون أنهم وصلوا إلى ربهم فانقطعت عنهم التكاليف الشرعية، فقد خرجوا بذلك من جيل المسلمين المؤمنين"^(٤).

(هـ) السمة العامة لتصوف المحاسبي:

هذا هو تصوف المحاسبي وقد لاحظنا فيه الجمع بين الشريعة والحقيقة، أو بين الظاهر والباطن كما عرف عنه. وربما كان في نظرنا مغلباً لجانب الشريعة على الحقيقة، أو أن الحقيقة عنده، لا بد وأن تكون مستمدة من الشريعة موازية لها توازي القرار والعمق مع الظاهر أو السطح^(٥).

ولذلك كان من سمات تصوفه "ضرورة الجمع بين الورع وأداء الواجب، دينياً كان أم اجتماعياً". فنراه يعجب من أدعياء التصوف "الذين يسيئون فهم الزهد والورع، فيعمدون إلى التواكل وترك العمل من أجل الدنيا تظاهراً بأهم يعملون من أجل الآخرة"^(٦)، وقد يهتمون حق

(١) انظر: الدكتور محمود قاسم في دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٢٨، ٢٤١، ص ٢١٠-٢١١، في النفس والعقل، ص ٣١٥، ابن طفيل: حي بن يقظان، ص ١١٥-١١٩، ١٢٠، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٦٦-٦٧، الإشارات لابن سينا، ص ٧٤٧-٧٦٥.

(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢١١.

(٣) الرسالة القشيرية، ص ١٩.

(٤) قطر الولي على حديث الولي للإمام الشوكاني طبعة دار الكتب الحديثة الأولى سنة ١٩٦٩م، ص ٤٦٨-٤٦٩.

(٥) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٧٠-٢٧١-٢٨٤، (١٢) طبقات الصوفية للسلمي طبعة الشعب، ص ١٦، حلية الأولياء، ج ١، ص ٧٥، إلى جانب كبه مثل كتاب (الرعاية)، و(المسائل) المتقدمين.

(٦) دراسات في الفلسفة الإسلامية طبعة خامسة، ص ٢٨١.

أولادهم أو والديهم بترك الاكتساب، وربما تنطعوا، فسلموا بالأمر الواقع، لا إيماناً، ولكن إهمالاً وتواكلاً فقالوا بتحريم الدواء والدعاء الخ^(١).

وقد يبلغ بهم الأمر أن يتركوا الفرائض والنوافل "بدعوى البصائر واستتارة القلوب"^(٢). فمثل هؤلاء عند المحاسبي ليسوا من الصوفية ولا من أهل القرآن المتمسكين به المتابعين لرسوله (صلى الله عليه وسلم) في سنته^(٣). فإذا قلنا: إن الصوفية قد أفادوا من ثقافة الآخرين شيئاً في ذلك الوقت المبكر، فإنما هو الالتفات إلى ما في النصوص الدينية الإسلامية من معنى باطن، وأبعاد عميقة تحتوي عليها تلك النصوص، كما هو شأن التعبير البلاغي في اللغة العربية عموماً والإعجاز البياني في القرآن الكريم بحيث يكون ذلك المعنى امتداداً أصيلاً، لذلك اللفظ الظاهر. ومقابلاً له، لا متعارضاً معه، وهذا هو ما سموه بالحقيقة التي عبروا عنها، بأنها لب الشريعة وباطنها. وفي ذلك يقولون: "كل خاطر لا يشهد له ظاهر فهو باطل"^(٤).

فمرد ما نراه من نظرة باطنية في أقوالهم، وتفسيرهم للنصوص الدينية، يرجع إلى فهمهم العميق لتلك النصوص، ذلك الفهم القائم على الاجتهاد، وبذل الوسع في فهم تلك النصوص^(٥). وإلى جانب ذلك فهم متأثرون بروح الدين الإسلامي التي عبر عنها الإمام علي رضي الله عنه وقد سئل "هل عندكم شيء من الوحي غير ما في كتاب الله؟ قال: لا، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما أعلمه إلا فهماً يعطيه الله رجلاً في القرآن"^(٦). وفي ظلال هذا كانوا يسرون جهد الطاقة، فالجنيد بن محمد نراه يقول: "من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث، لا يقتدي به في هذا الأمر، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة"^(٧).

-
- (١) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٨١.
 - (٢) قارن القشيرية، ص ٣، وهناك يعني أبو القاسم القشيري على المتطوفين الذين ادعوا أنهم وصلوا إلى أعلى الحقائق والأحوال- قولهم بإسقاط التكاليف.
 - (٣) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٨١.
 - (٤) الرسالة القشيرية، ص ٤٣، ص ١٤-١٥-١٩، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٧٧.
 - (٥) رسالة (الصوفية والفقراء لابن تيمية، ص ١٤-١٥، طبعة النار.
 - (٦) صحيح البخاري طبعة الشعب، ج ٤، ص ٧٤، باب فضل الجهاد. قارن: نقض المنطق، لابن تيمية، ص ٦٥-٦٦.
 - (٧) القشيرية، ص ١٩.

حتى إذا جئنا إلى عهد القشيري، والإمام الغزالي رأينا الأمر قد تغير كثيراً، ففرط كثير من المتصوفة في التمسك بأهداب الكتاب والسنة، وربما أفرطوا في إعطاء النصوص تفسيراً وفهماً يخرجان بهذه النصوص إلى مدى أبعد مما تريده.

وربما كان قول ابن سينا: "والعارف ربما ذهل فيما يصار به إليه فغفل عن كل شيء، فهو في حكم من لا يكلف"^(١)، تعبيراً عن حال كثيرين من صوفية ذلك الوقت المدعين للتصديق، وما ذلك إلا لغلوهم في الوجد والفناء والمعرفة، وذهايم فيها ذلك المذهب الذي تقدم لنا عند أفلوطين، وعدم عودتهم إلى حال البقاء وإثبات الاثنية بين الله والعالم^(٢)، وربما انطلقوا من الفناء إلى القول بالحلل أو الاتحاد أو وحدة الوجود.

وقد وصف القشيري هذا الغلو، وسمى ذلك الوقت وقت الفترة، لأن الطريقة اندرست بالحقيقة كما يقول، ومضى الشيوخ الذين كان بهم اهتمام "وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وستهم اقتداء"، وزال الورع واشتد الطمع "وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة" فعدوا علم المبالاة بالدين أوثق رباط واستخفوا بالعبادات، فاستهانوا بالصوم والصلاة، ثم لم يقفوا عند ذلك أشاروا إلى أنهم وصلوا إلى أعلى الحقائق والأحوال وأنهم تحرروا من رق الأغلال، وتحققوا بحقائق الوصال^(٣).

وأمام هذا، لم يسمع القشيري إلا أن يؤلف رسالته موجهاً إياها إلى الصوفية بمختلف بلدان الإسلام ليهديهم إلى الطريقة الحققة طريقة الإسلام، ولينقذهم وينقذ سمعة التصوف من أن يحسبه الناس أنه قد بنيت قواعده على ما تقدم من التطرف والغلو^(٤).

(١) انظر، ص ٨٥١، الإشارات.

(٢) انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي للدكتور أبو الوفا، ص ١٣٣، وعجز سيادته بهذا الصدد بين نوعين من الفانين: بعضهم يعود من الفناء إلى حال البقاء، فثبت الاثنية بين الله والعالم، وهذا هو الأكمل بمقياس الشرع وبعضهم الآخر ينطلق منه إلى القول بالاتحاد أو الحلل أو وحدة الوجود التي لا تفرق فيها بين الإنسان والله أو بين العالم والله، ولذلك قيل أن الفناء مزية أقدام الرجال نفس المصدر، ص ١٣٣، وانظر: ص ١٣٨-١٤٠، وما بعدها، وربما كان هذا هو السبب في تفضيل ابن عطاء الله الاسكندري البقاء على الفناء، وعدم رضائه من الفناء إلا بذلك النوع الذي يسلمه إلى البقاء، أي البقاء بالله وعدم الغيبة عن الحس أو العالم الخارجي والقدرة على إثبات الاثنية بين الله والعالم، وفصل الحدوث عن القدم كما هو مذهب الجنيد وغيره ممن يفضلون الصحو على السكر المطبق، انظر ابن عطاء الله طبعة أولى، ص ٢١٨-٢٢٠.

(٣) القشيرية، ص ٣، المنقذ، ص ١٤٠.

(٤) انظر مقدمة الرسالة القشيرية، ص ٢-٣، المنقذ من الضلال للإمام الغزالي، ص ١٤٠.

٦- المعرفة عند الإمام الغزالي:

وكذلك فعل أبو حامد الغزالي فآلف كتابه (الإحياء) كما لو كان امتداداً لرسالة القشيري ودعوته^(١).

والغزالي وإن كان قد تأثر بالإشراق - بعض التأثير - فيما مال إليه من القول بعلم الباطن^(٢)، والدعوة إلى التصوف والمجاهدات، والرياضات كطريق للكشف والوصول إلى المعرفة اليقينية أو العلم اللدني^(٣) - إلا أنه يحمده له أنه حال بين التصوف والصوفية، وبين الانحراف في تيار المذاهب الإلحادية من الاتحاد أو الحلول مثلاً. بل عارض ذلك وقاومه بكل حجة ودليل. فأعلن أنه لا يليق بصاحب الكشف والمشاهدة^(٤) أن يقول بما يتعارض مع العقيدة الإسلامية، عقيدة التوحيد الخالص التي تفرق بين العبد والرب، وتؤكد أن الرب رب، والعبد عبد^(٥)، وهذه هي عقيدة الإمام الغزالي أيضاً، فإنه في حال مجاهداته ورياضته يصف لنا ذلك القرب الذي يصل إليه، بأنه درجات يضيّق عنها نطاق النطق، وأن من تخيل فيه حلولاً، أو اتحاداً، أو وصولاً فهو مخطئ، وإنما هي درجة القرب وكفى^(٦)، ومن ناحية أخرى فقد أحال ذلك على أنه من باب التوهم لأصحاب هذه العبارات وأنهم لم يسعفهم لسان النطق في التعبير عن هذا القرب وذلك التوحيد الذي وصلوا إليه^(٧). أو أنه من باب التوسع والتجاوز اللاتقنين بعبادة الصوفية والشعراء، فإنهم لأجل تحسين موقع الكلام من الأفهام يسلكون سبيل الاستعارة كما يقول الشاعر:

(١) قارن: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٧٤-١٧٨-١٨٢-١٩٢، ومع ذلك فنستطيع أن نقول إن القشيري والغزالي لم يسلموا من الإشراق في دعوتهما هذه.

(٢) الإحياء طبعة الشعب كتاب العلم، ص ٢-٣٤-٣٥.

(٣) الإحياء، ص ٣٤-٣٥-٣٧١، المنقذ، ص ٨٤-٨٥-١٢٦-١٤٧، ص ١٣١-١٣٢، قارن: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٠٥-٢٠٦-٢٠٧.

(٤) المقصد الأسني، ص ٩٧، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٥٩-٦١.

(٥) المقصد الأسني، ص ٢٣-٢٤-٧٦-٨٢-٩٨-٩٩، دراسات، ص ٥٩-٦٥، قارن مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٩٣-١٩٥.

(٦) المنقذ من الضلال، ص ١٣١-١٣٢، قارن: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٥٩-٦١، المقصد الأسني، ص ٣٨-٣٩، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٩٥-١٩٣.

(٧) المقصد الأسني، ص ١٠٠، المنقذ، ص ١٣١، قارن مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٩٤.

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحاً حللنا بدنا

وذلك مؤول عند الشاعر فإنه لا يعني أنه هو تحقيقاً، بل كأنه هو، فإنه مستغرق الهم به كما يكون هو مستغرق الهم بنفسه فيعبر عن هذه الحالة بالاتحاد على سبيل التجوز^(١)، وهي "بلسان الحقيقة توحيد" وصاحب هذه الحال يعتبر في فناء الفناء "لأنه لا يشعر بنفسه ولا بعدم شعوره بنفسه ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه"^(٢).

كذلك يرى أن من هذا الباب قول أبي يزيد البسطامي "انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، فنظرت فإذا أنا هو" وأن معناه: "أن من ينسلخ من شهوات نفسه وهواها وهمها فلا يبقى فيه متسع لغير الله... يصير كأنه هو، لا أنه هو تحقيقاً"^(٣).

ويرى نيكولسون أن هذه العبارة من أبي يزيد موهمة للقول بوحدة الوجود، لا الاتحاد، ولكني أرى أن فكرة وحدة الوجود، لم تكن نضجت في هذا العصر بحيث تصير متطابقة مع هذا الاسم تماماً^(٤)، ثم إن نيكولسون قد عاد، فقال: إن صوفية القرن الثالث حافظوا على التوازن بين الشريعة والحقيقة، بحيث لا تتغلب إحداها على الأخرى^(٥).

ويعلق على ذلك أستاذي الدكتور أبو الوفا التفتازاني بقوله: "والمسألة في رأينا لا تعدو مجرد شعور نفسي من البسطامي بالاتحاد، فهو لا يقصد حقيقة الاتحاد لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية... ولعل هذا هو ما جعل بعض الصوفية كالجنيد يلتمس البسطامي العذر فيما نطق به من شطحيات"^(٦).

على أن سيادته يرى نهائياً، أن أصحاب الشطحيات ليسوا من الصوفية الكمل، وأن هذا هو رأي كثير من أهل التصوف المعتدلين^(٧).

(١) المقصد الأسني، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٦٦٠.

(٢) مشكاة الأنوار، ص ١٩٧-١٩٨، ضمن مجموعة القصور العوالي طبع الجندي القاهرة بدون تاريخ، قارن: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٥٦.

(٣) المقصد الأسني، ص ٩٩-١٠٠، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٦١.

(٤) انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٤٨.

(٥) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٢٥-٢٦.

(٦) مدخل...، ص ١٤٦.

(٧) نفس المصدر، ص ١٤٧.

ثم نرى الإمام الغزالي يلجأ إلى سد هذا الباب جملة ويدلل على أنه ليس ممكناً عقلاً، فيقرر بالنسبة للاتحاد بين ذاتين، أننا أمام احتمالات ثلاثة: "فإما أن تظل كل ذات منهما موجودة، وإما أن تفنى إحداهما، وتبقى الأخرى، وإما أن تفنيا معاً". ففي الاحتمال الأول، ليس هناك اتحاد، وكذلك بالنسبة للاحتمال الثاني إذ الاتحاد لا يكون بين موجود ومعدوم وفي الاحتمال الأخير فإن القول بالاتحاد باطل أيضاً "إذ الأولى بنا هنا، أن نتحدث عن الانعدام لا عن الاتحاد".^(١)

وفي إنكار فكرة الحلول، بين أن الحلول إما أن يكون بين جسمين، فالله المنزه عن معنى الجسمية يستحيل في حقه ذلك، وإما بين عرض وجوهر، فالعرض ليس قوامه إلا بالجوهر. وهذا محال على كل ما قوامه بنفسه فدع عنك ذكر الرب تعالى في هذا المعرض".^(٢)

ثم يؤكد مخالفته تعالى للحوادث، وعلوه على المخلوقات، وأن الإنسان مهما يتخلق بأخلاق الله أو بأسمائه. فليس له من هذه الأسماء، إلا أوصافاً على نوع من التقيد حال عن الإيهام، وإلا فمطلق هذا اللفظ موهماً".^(٣)

وقد وقف عند هذا الحد في معرفته الذوقية^(٤)، لأنه كما يقول ابن طفيل، قد هذبته العلوم وصقلته المعرفة^(٥)، ولذلك كان في أبحاثه ومشاهداته محدوداً بحدود الذين يقف دائماً قبل النهايات، ولا يترك لنفسه العنان تقول ما قاله غيره^(٦). "فحظيرة القدس أعلى من أن يطأها أقدام

(١) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٦٣، المقصد الأسني، ص ٩٩، قارن: ابن تيمية مجموعة الرسائل والمسائل، جا، ص ١٠١-١٠٢، المسائل الخمسون في علم الكلام للفخر الرازي، ص ٣٥٨-٣٥٩، ضمن مجموعة رسائل طبعة فرج الله الكردي سنة ١٣٢٨ هـ.

(٢) المقصد الأسني، ص ١٠١، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٦٢، قارن: ابن تيمية المصدر المتقدم، جا، ص ٨٠، قارن: المسائل الخمسون أيضاً حيث يرد الفخر الرازي ذلك بطريقة عقلية هي في أحد شقيها فقط معقولة شيئاً ما وملخص ذلك الشق، أن الله لا يحل في شيء آخر، لأنه هو القديم فقط، فلا يحل القديم في الحادث انظر، ص ٣٥٦-٣٥٧.

(٣) المقصد الأسني، ص ١٠١-١٠٢.

(٤) انظر المنقذ من الضلال ص ١٣١، الإحياء، ص ٥.

(٥) حي بن يقظان، ص ٥٨.

(٦) المنقذ نفس الصفحة، المقصد الأسني، ص ٢٤-٢٢-٢٨-٣٠-٣١، الإحياء، ص ٥-٢٥.

العارفين، وأرفع من أن يمتد إليها أبصار الناظرين، بل لا يلمح ذلك الجانب الرفيع، صغير، أو كبير، إلا غص من الدهشة والحيرة طرفه^(١).

وفي رأيه أن هذا هو الذي يجب أن يكون مبدأً للأولياء، والراسخين في العلم "فيقرون على أنفسهم بالعجز، ويرتضون لأنفسهم مسلك الاقتباس من النور النبوي" فما من عارف، أو حكيم عاقل، يدعى لنفسه "كمال المعرفة بالله تعالى، حتى لا ينطوي عليه شيء إذ لا يعرف الله حق المعرفة سوى الله تعالى"^(٢).

فلا داعي إذن للتوهيمات والتخيلات والشذجات التي توقع في الحلول أو غيره من المذاهب الأخرى ولا توصل إلى حقيقة، أو يقين.

في هذه الحدود يسير الإمام الغزالي في تصوفه، وتلك هي فكرته عن العلم اللدني، فيرى أن العلم اليقيني، "هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم" وأن هذه هي معرفة الأولياء، أو العلماء الراسخين في العلم، فكل ما لا يعلمه الإنسان على هذا الوجه، ولا يتيقنه على هذا النحو من اليقين "فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني"^(٣).

وهو يعتقد أن الطريق إلى إدراك المعرفة على هذا الوجه، ليس العقل بمقاييسه واستدلالاته، بل هو البصيرة أو القلب، فذلك طور وراء العقل.

أما العقل - فمع ثقته به وتقديسه له إلى أبعد مدى^(٤) - فمجاله الحس أو مجاله عالم الملك أو الشهادة، ومجال البصيرة والمشاهدة عالم الملكوت وهو ما وراء عالم الملك الممثل في السموات والأرض وما بينهما^(٥).

(١) إجماع العوام عن علم الكلام، ص ٢٧١، من مجموعة القصور العوالي طبعة الجندي الأولى، دراسات في الفلسفة الإسلامية لأستاذي الدكتور محمود قاسم، ص ٥٥، الطبعة الخامسة.

(٢) الأستاذ الدكتور محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٥٥، قارن: إجماع العوام، ص ٢٧٠-٢٧٢، الطبعة المتقدمة، المقصد الأسني، ص ٢٤-٢٧-٢٨.

(٣) المنقذ من الضلال، ص ٨٤-٨٥.

(٤) دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ٥٤-٥٤، قارن الإحياء، ص ١٣٦١.

(٥) الإحياء، ص ١٣٦٤، قارن: إجماع العوام عن علم الكلام، ص ٢٧٠، ضمن مجموعة (القصور العوالي)، دراسات...، ص ٥٤-٥٩.

وفي كلا الحالين، فالقلب^١، وعاء العلم والمعرفة أو هو المرأة^٢، التي تنعكس عليها العلوم من هاتين النافذتين: نافذة الحس ونافذة البصيرة. "فإذا للقلب بابان: باب مفتوح إلى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة، وباب مفتوح إلى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة والأول طريق الأولياء والأنبياء، والثاني طريق العلماء.

ويعقد الغزالي موازنة بين كيفية حصول العلم الحسي في القلب وحصول العلم الخارج عن مدركات الحس وتقوم هذه الموازنة على أساس أن الإنسان نسخة من العالم^٣، أو كما يقول في تعبير آخر له، أن الإنسان عالم صغير في مقابلة العالم الكبير. فيمثل القلب بحوض محفور في الأرض معرض لأن يأتي إليه الماء من ظاهر الأرض عن طريق جداول صغيرة تصب فيه، ويحتمل أيضاً، أن يحفر أسفله إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي. فينفجر الماء من أسفل الحوض "فيكون ذلك الماء أصفى، وأدوم، وقد يكون أغزر وأكثر".

فذلك الماء هو العلم، وتلك الجداول، هي الحواس الخمس، وهما مثال العلم الحسي، وطريقة تحصيله، أما ذلك الحفر وهذا الماء الذي نبع من باطن الحوض، فهما مثال العلم اللدني، علم الأولياء والأنبياء، وطريقه وهو تطهير القلب^٤.

فالقلب يقلب كلا الطريقتين: طريق البحث، وطريق الذوق، فمن الممكن أن تساق العلوم إليه "بواسطة أنهار الحواس، والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ علماً، ويمكن أن تسد هذه الأنهار

(١) يقصد الإمام الغزالي بالقلب هنا (العقل) انظر: الإحياء، ص ١٣٤٦، ص ١٤٥-١٤٩.

(٢) الإحياء، ص ١٣٦٠-١٣٦١، انظر: نظرية المعرفة عند صوفية المسلمين... للدكتور أبو الوفا التفتازاني عدد (٩٣٢)، من مجلة الرسالة سنة ١٩٥١م، ص ٥٥٠-٥٥٢.

(٣) الإحياء، ص ١٣٧٤، ويستدل على ذلك بقوله: "قلولم يجعل العالم كله مثلاً في ذلك، لكان لك خبر عما يباين ذاتك". نفس المصدر، والصفحة، كيمياء السعادة، ص ٩٣، وستأتي لنا هذه الفكرة بتوسع عند ابن عربي انظر محي الدين بن عربي، ص ٢٧٩-٢٨٩.

(٤) يمكن أن نفهم الباب الذي يفتح في القلب وتغذية الحواس الخمس على أنه العقل والحواس الخمس هي طريق الاستدلال، والبحث، والباب الآخر على أنه البصيرة. انظر الإحياء، ص ١٣٦٥-١٣٧١-١٣٧٦، المنقذ من الضلال، ص ١٣٣-١٣٤، دراسات في الفلسفة الإسلامية لأستاذي الدكتور محمود قاسم، ص ٥٧-٥٩، الطبعة الخامسة.

بالخلوة والعزلة وغض البصر، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره، ورفع طبقات الحجب عنه حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله^(١).

وهو يقيم ذلك على أساس الفكرة المتقدمة، وهي أن الإنسان عالم صغير وهو نسخة من العالم الكبير، فيه كل ما في ذلك العالم الكبير، من حقائق ومعلومات، وهو يقرب لنا ذلك بمثال من واقع الحياة العملية فيقول: "... فكما أن المهندس يصور أبنية الدار في "بياض" ثم يخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة، فكذلك فاطر السموات والأرض، كتب نسخة للعالم من أوله إلى آخره في اللوح المحفوظ، ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة^(٢) وتلك النسخة من العالم قد طبعت منها صورة أخرى في حس الإنسان وخياله، فإن من ينظر إلى السماء والأرض ثم يغمض عينيه فإنه يرى صورة السماء والأرض وما فيهما في خياله في هذه الحالة، حتى لو زالت السموات والأرض، وبقي هو في نفسه، فإنه سيجد صورتهم في نفسه كأنه يشاهدهما وينظر إليهما، ثم يتطرق من خياله صورة إلى قلبه فيحصل فيه كل ما حصل خياله من حقائق، وهكذا لا بد أن يدرك الإنسان كل ما في العالم، لأنه لا يدرك إلا ما له مثال في ذاته "فلو لم يجعل للعالم مثلاً في ذاتك، لما كان لك خبر مما يبين ذاتك"^(٣).

وسنرى فيما بعد تفصيل هذه النظرية عند محي الدين بن عربي، وقد يكون ابن عربي قد أخذها عن الغزالي وتوسع فيها وتعمق^(٤).

ونلاحظ هنا أن الغزالي يؤمن بأن اتصال الإنسان بعالم الحس هو الذي يحجبه عن عالم النور وعالم الملكوت^(٥).

وهو بهذا يحدد لنا طريق العلماء وطريق الأولياء في الحصول على العلم اللدني "فإن العلماء يعملون في اكتساب نفس العلوم، واجتلابها إلى القلب وأولياء الصوفية يعملون في جلاء

(١) الإحياء، ص ١٣٧٣-١٣٧٦، ص ١٣٥٢-١٣٦١-١٣٦٢، كتاب العلم. قارن: الإنسان عند الغزالي للدكتور علي عيسى عثمان، ص ١٩٠، تعريب الأستاذ خيرى حماد الأنجلو سنة ١٩٦٤، أستاذي الدكتور أبو الوفا مجلة الرسالة عدد (٩٣٢)، ص ٥٥٢، سنة ١٩٥١ م، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٠٨.

(٢) الإحياء، ص ١٣٧٤.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) قارن مؤقراً: محي الدين بن عربي للدكتور محمود قاسم، ص ٢٧-٢٨٩.

(٥) نفس المصدر، ص ١٣٧٥، انظر: الأستاذ الدكتور أبو الزفا الفتازاني في مجلة الرسالة عدد (٩٣٢-٩٣٣) لعام ١٩٥١ م في موضوع: (نظرية المعرفة عند صوفية المسلمين: أدلتها، ومنهجها، وموضوعها وغايتها).

القلوب، وتطهيرها وتصفيتها وتصقليلها فقط^(١)، ويضرب لذلك مثلاً، هو ذلك المثال المشهور بنقش أهل الصين، وأهل الروم، وهو أن أهل الصين وأهل الروم تباهوا بني يدي بعض الملوك بحسن صناعة النقش والصور فاستقر رأي الملك على عقد مسابقة بينهم فسلم إلى كل فريق منهم جانباً من صفة وكان الجانبان متقابلين، وأرخى بينهما حجاباً يمنع اطلاع كل فريق على الآخر، فجمع أهل الروم من الألوان والأصباغ ما لا حصر له، وما ليس له مثل في الجودة.

ودخل أهل الصين من غير صبغ ولا لون، ولكنهم أقبلوا على جانبهم يجلونه ويصقلونه، فلما فرغ أهل الروم من نقشهم أعلن أهل الصين أيضاً أنهم قد فرغوا من نقشهم، ورفع الحجاب، وإذا بجانبهم تتلألأ منه عجائب الصنائع الرومانية مع زيادة إشراق وبريق، إذ كان قد صار كالمرآة المجلوة لكثرة التصقيل، فازداد حسن جانبهم بمزيد التصقيل. فكذلك عناية الأولياء بتطهير القلب وجلائه وتزكيته وصفاته، حتى يتلألأ فيه جلية الحق بنهاية الإشراق. وعناية الحكماء والعلماء بالاكْتساب^(٢).

وهو يسمى ذلك العلم الذي يحصل بالاكْتساب وحيلة الدليل اعتباراً واستبصاراً، ويقابله ذلك العلم الذي لا يحصل بالاكْتساب ولا حيلة الدليل بل يلقي ذوقاً وكشفاً، وهو إما إلهام أو وحي خاص بالأنبياء، كما أن الأول خاص بالأولياء والأصفياء. والإلهام يختلف عن الوحي في أن صاحبه لا يرى الملك المفيد للعلم، أما الوحي، فإن الأنبياء فيه يشاهدون جبريل حين يوحى به إليهم^(٣).

وإذا كان الإمام الغزالي قد غض بذلك شيئاً من شأن العلوم النظرية القائمة على المنطق والاستنباط، فإنه يرى، أن هذا الاتجاه الذوقي هو الذي يستطيع العالم به أن يحل كثيراً من المشاكل العقائدية التي خاض فيها علماء الكلام والفلاسفة دون طائل^(٤)، ولذلك حرص عليه

(١) الإحياء، ص ١٣٧٦.

(٢) الإحياء، ص ١٣٧٦.

(٣) الإحياء، ص ١٣٧، قارن: أستاذي الدكتور أبو الوفا في مجلة الرسالة عام ١٩٥١م، عدد (٩٢٢)، ص ٥٥٢، في مدخل إلى التصوف الإسلامي أيضاً:، ص ٢١٠-٢١١.

(٤) انظر: إجماع العوام، ص ٢٧٤-٢٧٦، ضمن مجموعة القصور العوالي، الاقتصاد في الاعتقاد الطبعة الأولى، ص ٢-٣-٩، المنقذ من الضلال فيما يتصل برأي الغزالي في المتكلمين، والفلاسفة والصوفية، قارن: ابن رشد في مناهج الأدلة، ص ١٢٧-١٣٩، الدكتور محمود قاسم في: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٥٧-٥٩-٧٠-٧١، محي

التصوفة، وبذلوا فيه الجهود. وهو يقول في هذا الصدد مدافعاً عن وجهة نظره هذه "أما بعد: فإنني رأيتك أيها الأخ المشفق منقسم الفكر لما قرع سمعك من طعن طائفة على بعض كتبنا المصنفة في أسرار معاملات الدين، وزعمهم أن فيها ما يخالف مذهب المشايخ، فهون أيها الأخ المشفق، واعلم أن حقيقة الحق والضلال وسرهما، إنما ينكشف لقلوب طهرت، عن وسخ أوضار الدنيا أولاً (ثم صقلت بالرياضة الكاملة ثانياً، ثم نورت بالذكر الصافي ثالثاً)، ثم غذيت بالفكر الصائب رابعاً، ثم زينت بملازمة حدود الشرع خامساً، حتى فاض عليها النور من مشكاة النبوة، وصارت كأنها مرآة مجلوة"^١.

وهنا ندرك حقيقة ما يرمي إليه في مثل قوله: "فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون، بل قالوا: الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة إلخ"^٢.

ويسمي الغزالي علم الأولياء هذا بعلم المكاشفة أو علم الباطن، -وهي تسمية لا تصل في مدلولها إلى ما رأيناه عند الشيعة- ويرى أنه علم طريق الآخرة.

ثم ينقل عن بعض العارفين أن من لم يكن له نصيب منه، "فإنه يخاف عليه سوء الخاتمة، وإن أدنى نصيب منه التصديق به وتسليمه لأهله" فهو علم الصديقين والمقربين "وهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة، فمنها المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه، وإن كانت معرفة لا تقوم على إدراك ذاته سبحانه إدراكاً تاماً، فإنه قد تقدم قوله: لا يعرف حقيقة الله إلا الله، وكذلك المعرفة بصفاته الباقيات التامات وبأفعاله... والمعرفة بمعنى النبوة والنبي، ومعنى الوحي والشيطان، وكيفية ظهور الملك للأنبياء وكيفية وصول الوحي إليهم، ومعرفة القلب، ومعرفة الآخرة والجنة والنار، ومعنى لقاء الله عز وجل والنظر إلى وجهه الكريم، ومعنى حصول السعادة بموافقة الملائك الأعلى، ومقارنة الملائكة والنبیین... (فتعني بعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء حتى تتضح له جليلة الحق في

الدين بن عربي، ص ٧٦، ص ١٣٨-١٣٩، مدخل إلى التصوف الإسلامي لأستاذي الدكتور أبو الوفا، ص ٢٠٨-٢٠٩.

(١) فيصل التفرقة ضمن مجموعة القصور العوالي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٠٦-٢١٠، ص ١٤٤-١٤٥، من المجموعة المقدمة.

(٢) الإحياء، ص ١٣٧.

هذه الأمور اتضحاً يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه^(١) وهذه هي المعرفة الحقّة كما يراها. وهي الأمانة أيضاً التي تشير إليها الآية الكريمة: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ»^(٢).

وهي إيمان العارفين. وهذا الإيمان يختلف عن إيمان العوام بذلك الكشف التفصيلي الذي يقوم على إشراق في المعرفة وإدراك الأسرار النابتة عن مشاهدة الأبصار والتي هي قوام عالم الملكوت.

إذ قصارى إيمان العامة أن يؤمن إيماناً مجملاً كتصديقنا بأن في الدار زيداً مثلاً دون أن نراه. أما إيمان الأولياء وأهل المعرفة فهو أن ندخل الدار وننظر إلى زيد بالعين، ونشاهده مشاهدة يقينية، وفي أي ركن من أركان البيت، وعلى أي كيفية الخ؛ ويعلق على ذلك أستاذي الدكتور أبو الوفا بقوله: "فإيمان الصوفية ينطوي فيه إيمان العوام والمتكلمين، ثم يتميز الصوفية بمزية استحالة الخطأ، لأن مشاهدتهم توجب اليقين"^(٣)، وهذا الاتجاه الذي لا يحقر الغزالي فيه العامة، ويقارن فيه بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي، نجده واضحاً عند كل من ابن رشد في العقلين^(٤) وابن عربي في الصوفة^(٥)، فهو اتجاه يجمع بين رأي أهل الذوق وأهل العقل في هذه الوجهة، مما يؤكد أن الغزالي مفكر عقلي مؤمن^(٦).

وأريد هنا أن أنبه إلى أن ما أثر عن الإمام الغزالي من الكلام الذي يوهم التسوية بين إلهام الأولياء، ووحى الأنبياء، من مثل قوله: "فالأنبياء والأولياء، انكشف لهم الأمر لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا وتفرغ القلب من شواغلها، والإقبال بكنه الهمة

(١) الإحياء ج١ ص ٣٤-٣٥، قارن: المنقذ، ص ١٣١.

(٢) سورة الأحزاب آية (٧٢)، انظر الإحياء، ص ١٣٦٣.

(٣) نفس المصدر، ص ١٣٦٤-١٣٦٦، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٦-٢٧، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢١٠، نظرية المعرفة عند صوفية الإسلام (الرسالة).

(٤) مناهج الأدلة، ص ١٥٣-١٥٤.

(٥) انظر محي الدين بن عربي للدكتور محمود قاسم، ص ٢٢٣، ص ٢٧٨، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٣٢٥، الفتوحات ج٣، ص ٤٦٥.

(٦) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٤٣-٥٩.

على الله تعالى الخ^(١). يمكن حمل مثل هذا الكلام على مجرد التصنيف، والجمع بين العلمين، وعلى أساس التقارب لا التشابه الكامل، فإن الإلهام أيضاً يأتي عن طريق الملك، كما في الأثر عن عبد الله بن مسعود "إن للملك لمة، وللشيطان لمة" وربما رفعه بعضهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وكما جاء في الحديث الشريف "من سأل القضاء واستعان عليه وكل إليه، ومن لم يسأل القضاء، ولم يستعن عليه أنزل الله عليه ملكاً يسدده"^(٢) الخ وخاصة أنه عاد بعد ذلك، وبين أن الأولياء فقط هم الذين يتخذون طريق الرياضة والتطهر سبباً للحصول على هذا العلم^(٣). فهو في الواقع قد جعل رتبة النبي أقصى الرتب، وبين أنه "هو الذي تتكشف له كل الحقائق، أو أكثرها من غير اكتساب وتكلف، بل يكشف إلهي في أسرع وقت". وقد قال من قبل إنه لا يعرف حقيقة الله إلا الله، كذلك قال هنا: "... ولكن لا يعرف حقيقة النبوة إلا النبي"^(٤)، ولهذا فإنه يرى أن قوة البصيرة والملاحظة لدى الأولياء والأصفياء لها حدودها، وأن أعرف الخلق بصلاح أحوال العباد، "بالإضافة إلى حسن المعاد هو النبي صلى الله عليه وسلم فإن ما يتفجع به في الآخرة أو يضرر لا سبيل إلى معرفته بالتجربة ومن الذي رجع من ذلك العالم فأدرك بالملاحظة ما نفع وضرر، وأخبر عنه؟"^(٥). وكما أنه جعل للعقل حدوداً، كذلك جعل للبصيرة رغم تحمسه لها حدوداً تقف عندها فهي تنتهي حيث يبدأ نور النبوة^(٦).

(١) الإحياء، ص ١٣٧١-١٣٧٦، ص ١٥٢-١٥٤، من هذه الرسالة.

(٢) نقض المنطق لابن تيمية، ص ٢٨-٢٩، تفسير المعوذتين له أيضاً، ص ١٩٦، ج ٢ من مجموعة الرسائل الكبرى الطبعة الأولى سنة ١٣٢٣ هـ.

(٣) الإحياء، ص ١٣٧٦، وكما يشير أستاذي الدكتور أبو الوفا بأن الغزالي قد فرق بصراحة بين وحي الأنبياء وإلهام الصوفية، انظر أيضاً: مدخل إلى التصوف الإسلامي لسيداته، ص ٢١١، وقد تقدم لي في الصفحات القليلة المقدمة ما أشرت به إلى تفريق الغزالي بين وحي الأنبياء وإلهام الأولياء، أو الصوفية.

(٤) الإحياء، ص ١٣٥٢-١٣٥٣.

(٥) إلجام العوام، ص ٢٧١.

(٦) نفس المصدر، ص ٢٧١-٢٧٢.

وهكذا يعتصم الإمام الغزالي بالكتاب والسنة ما استطاع أمام هذا الجوّ الإشراقي، فيقول مثلاً في إجماع العوام: إن الحق في معرفة الله وصفاته وما يتصل بالحضرة الإلهية، أو حضرة الربوبية بمفهومها الواسع^(١) هو مذهب السلف، ويقيم على ذلك الدلائل العقلية والسمعية. أما العقلية فمنها ما تقدم وهو أن الرسول (صلى الله عليه وسلم)، هو أعرف الخلق بصلاح أحوال المعاش والمعاد الخ، وأنه لذلك "أفاض إلى الخلق ما أوحى إليه من صلاح العباد في معادهم أو معاشهم"، لم يكتف من شياً لأنه لم يبعث إلا لذلك ومن هنا كان رحمة للعالمين. ثانياً أن أصحابه رضوان الله عليهم، هم أعرف الناس بمعاني كلامه (صلى الله عليه وسلم) وأحراهم بالوقوف على كهنة لأنهم شاهدوا الوحي وصاحبوه "بل لازموه آناء الليل والنهار"، وليسوا مهتمين أبداً في فهم كلامه (صلى الله عليه وسلم)، أو في إخفاء هذا الفهم، أو التضييل فيما كلفوا بتبليغه والعمل به. "فتعلم بالقطع من هذه الأصول، أن الحق ما قالوه، والصواب ما رأوه، لا سيما وقد أتى عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم"^(٢).

فهم المرجع في كل علم ومعرفة وطريقتهم خير الطرق، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: "ستفترق أمتي نيفاً وسبعين فرقة، الناجية منهم واحدة. فقل من هم؟ فقال: أهل السنة والجماعة. ما أنا عليه الآن وأصحابي"^(٣).

وبهذه المناسبة، فإن ابن تيمية يشير إلى أن إجماع العوام هذا يعتبر من الغزالي رجوعاً في آخر أمره إلى طريقة السلف أهل الحديث بعد أن كان على طريقة الفلاسفة والصوفية^(٤) وربما اعتضد في رأيه هذا بما يذكره الغزالي في إجماع العوام من أن كتاب المقصد الأسني سابق على إجماع

(١) وهي (جملة عالم الملك والملكوت إذا أخذت جميعها جملة، لأن الحضرة الربوبية محيطة بكل الموجودات، إذ ليس في الوجود شيء سوى الله تعالى وأفعاله، ومملكته وعبيده من أفعاله) الإحياء، ص ١٣٦٤، وهو يسميها أيضاً الحضرة الإلهية. إجماع العوام، ص ٢٧٠، المقصد الأسني، ص ٣١.

ونلاحظ أنه رغم اعتصامه بالكتاب والسنة إلا أنه كاد يقع في مذهب وحدة الوجود، وذلك لأخذه بأساليب الإشراقيين في تصوفه.

(٢) إجماع العوام، ص ٢٧١-٢٧٣.

(٣) نفس المصدر، ص ٢٧٣، عقيدة أهل السنة والفرقة الناجية لابن تيمية، ص ١٠.

(٤) نقض المنطق، ص ٦٠.

العوام^١، وكذلك فإننا لم نثر على اسم هذا الكتاب الأخير في الإحياء، ولا في المنقذ وغيره من الكتب التي تؤرخ لحياته التصوفية، ولكن من الممكن أن ننظر إلى هذا الكتاب على أنه هو القسم الثالث المتم لنواحي فكر الغزالي الثلاث والتي يؤمن بها على مستوى واحد وأنها كل متكامل، وهي الناحية الاستدلالية العقلية، والثانية طريقة أهل الكشف والتصوف والثالثة طريقة السلف رضوان الله عليهم، وأن تفكيره كل متكامل من هذه النواحي الثلاث، وخاصة أننا نراه في إجمام العوام يقول بكشف الأولياء ومعرفة أهل العرفان ويردها في أكثر من موضع^٢.

وكذلك في الأحياء لا يتكلم عن طريقة الكشف على أنها طريقته وكفى، بل كثيراً ما يسند الكلام فيها إلى غيره مثل قوله: "وزعموا أن الطريق في ذلك بانقطاع علائق الدنيا الخ"^٣، فنراه يتحدث في ذلك حديث معلق لا حديث صاحب رأي ومذهب لا يعدل عنه إلى غيره. وهو نفس المنهج الذي يتخذه ابن تيمية بصدد بيان الطرق التي تحصل بها العلوم والمعارف^٤.

وبذلك فمن المرجح أن الإمام الغزالي، كان سلفياً في حياته الفكرية خاصة وأن (بروكلمان) يقول: إنه عثر على نسخة من إجمام العام بعنوان آخر هو (رسالة في مذهب السلف)^٥.

كل ما هنالك أن له ميلاً تصوفياً، وذلك قد رأيناه في ابن تيمية نفسه^٦. وكون (إجمام العوام) آخر رسائله^٧، فإنه لا يسند رأي ابن تيمية في أن الغزالي لم يكن سلفياً في حياته الأولى.

(١) إجمام العوام، ص ٢٧٠.

(٢) إجمام العوام، ص ٢٦٩-٢٧١-٢٧٢، ونلاحظ أنه رغم تحمسه لناحية الكشف على طريقة المتكلمين العقلية إلا أنه يرى أن هذه الأخيرة لم تكن واجبة في عهد الرسول (ص) وأصحابه، ولكنها بعد نشوء البدع التي -صرفت عن مقتضى القرآن والسنة- فرض كفاية بحيث يقف المتكلم فيها عند حد الكتاب والسنة. الإحياء ج١، ص ٣٨-٣٩، على ما فصله في كتاب (قواعد العقائد) من باب العلم في الإحياء، انظر، ص ٦٨ ج١. وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد نفس الصفحة، انظر: ص ١٦٢-١٧١، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢١٠-٢١١.

(٣) ص ١٣٧١-١٣٧٣.

(٤) نقض المنطق، ص ٢١-٣٩، ص ٦٠-٦١، تفسير المودتين، ص ١٩٣-٢٠٢، الفرقان، ص ٦٤-٧٢.

(٥) مؤلفات الغزالي للدكتور عبد الرحمن بدوي.

(٦) نفس المصدر، ص ٩٣-١٣٥-١٣٨، نقض المنطق ص ٣٥، مجموعة الرسائل والمسائل ج١، ص ٥٧-٨١-٨٣-٨٤، التحفة العراقية في الأعمال القلبية.

(٧) إذ أن تاريخ تأليفه هو جمادى الآخر سنة ٥٠٥ هـ أي قبيل وفاة الغزالي بقليل، مؤلفات الغزالي للدكتور عبد الرحمن بدوي.

فرما لو كان قد امتد به الأجل لكتب بعد إجماع العوام مثل ما كتب قبله، إذ أن طبيعة العصر كانت تفرض على كل مفكر ينافح عن الدين، أن يخوض في مثل هذه البحوث الفلسفية والكلامية وغيرها، وهذا هو الذي لم يستطع ابن تيمية نفسه أن يمنع نفسه منه.

وقد التقى الغزالي في هذا الاتجاه السني بعد مرحلة تطواف طويلة شيوخ أصحاب الطريقة الاستدلالية من علماء الكلام، وغيرهم من أصحاب الطريقة الذوقية من أهل التصوف.

فهذا أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي يقول في كتابه (اللذات)- كما ينقل عنه ابن تيمية: "لقد تأملت الطرق الكلامية والناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي غليلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن الخ"^١.

وكذلك قد انتهى إلى مثل هذه الغاية إمام الحرمين الجويني، وأبو عبد الله محمد بن عبد الكريم الشهرستاني^٢. ومر بهذه التجربة أيضاً الإمام الشوكاني وقال في ذلك: "فإني في أيام الطلب شغلت بهذا العلم الذي سموه تارة علم الكلام، وتارة علم التوحيد، وأكبت على مؤلفات الطوائف المختلفة منهم، فلم أظفر من ذلك بغير الحيبة والحيرة، وكان ذلك من الأسباب التي حببت إلي مذهب السلف"^٣.

وكذلك في الصوفية المتفلسفين نجد ابن الفارض* فإنه لما حضرته الوفاة، أنشد هذين البيتين يتحسر فيهما على ما أضاعه في تطرفه في نظريته في الحب الإلهي:

(١) نقض المنطق لابن تيمية، ص ٦٠-٦١، النبوات، ص ٢٤٢-٢٤٨.

(٢) نقض المنطق لابن تيمية، ص ٦٠-٦١.

(٣) رسالة (التحفة في مذاهب السلف، ص ٥٤. ضمن عشر رسائل سلفية طبعة المنار سنة ١٣٥١ هـ.

* هو أبو القاسم شرف الدين عمر بن الفارض، أحد أعمدة التصوف الكبار في التاريخ العربي. ولد في القاهرة عام ١١٨٢ ميلادي، في أسرة ميسورة. عاش باكراً المتصوفة، وآمن بأفكارهم وبطريقة عيشهم، فأصبح يعتكف في الجبل المقطم لأيام متواصلة. ذهب إلى مكة ومكث فيها خمسة عشر عاماً، وفيها انقطع إلى العبادة وكتابة الشعر.

اشتهر ابن الفارض بأنه يدخل في غيات طويلة، فلا يستطيع سماع أو رؤية أحد. يجلس لعدة أيام، من دون طعام أو شراب، وأحياناً يبقى لمدة أربعين يوماً متواصلة، صائماً وغارقاً في ذاته. وقيل إنه كان يكتب الشعر في أثناء الغيبات. إن طبيعة الموضوع الصوفي هي التي سيطرت على شعر ابن الفارض، وكلها تدور في الحب والخمر. ولا يهدف شعره في الحب الإلهي سوى إلى محبة الله. وقد نقل صورة هذا الحب بلغة تمثل العاطفة البشرية، لأنه لا يمكن إيصال هذه الصورة إلى الناس إلا بهذه الطريقة.

ذاع صيته وارتفعت منزلته، وأطلق العارفون عليه لقب (سلطان العاشقين)، أي أن مرتبته في العشق الإلهي بين المتصوفة كانت رفيعة للغاية.

إن كان منزلتي في الحب عندكم ما قد لقيت فقد ضيعت أحلامي

أمنية ظفرت نفسي بها زمناً واليوم أحسبها أضغاث أحلام^(١)

هذه هي المعرفة عند الإمام الغزالي، ورغم ما مسها من صبغة خفيفة من الإشراق، إلا أنه مع ذلك قد لونها بلونه السني الإلهامي، ووقف بها عند حدود الدين، وحفظ للوحي درجته، وللأنبياء علوهم على كل علم أو تعلم بشري، أو معرفة صوفية^(٢).

وقد نقل ابن تيمية عنه بأنه صرح بأن قتل من ادعى أن رتبة الولاية أعلى من رتبة النبوة أحب إليه من قتل مائة كافر، لأن ضرر هذا في الدين أعظم^(٣).

ومحافظة الإمام الغزالي على هذا الاتجاه السني جعلت بعض الفلاسفة ومن نخا نحوهم من الصوفية، يعيونه على هذا المسلك، ويقولون: إنه مقيد بالعقل والشرع^(٤). وهذا له دلالة على مدى تمسكه بالكتاب والسنة.

كذلك يذكر أستاذي المرحوم الدكتور ومحمود قاسم أن ابن عربي عاب الغزالي أيضاً على طريقته في الجمع بين الكشف والعقل، وقال: إن أدلة العقل من شأنها أن تطمس نور الكشف^(٥). وقد تقدم^(٦) أن الإمام الغزالي قد قال في الإحياء ما يشعر بذلك^(٧). ولكن روح مذهبه العامة

جمعت أشعار ابن الفارض في ديوان صغير ضم ألف وثمانمائة وخمسين بيتاً، فيه قصيدتان، الأولى هي الثانية الكبرى والثانية هي الثانية الصغرى. وفي الثانية الكبرى يبدو ابن الفارض متصوفاً أقرب إلى أصحاب (وحدة الشهود). قال عنه الدكتور أبو العلا عفيفي إنه أحد أقطاب العاشقين الإلهيين وأعظم شاعر صوفي في اللغة العربية على الإطلاق، وإنه كان لاجتماع مزاجي الشعر والتصوف في شخصيته قدرة عجيبة لا نجد لها مثيلاً إلا عند متصوفة شعراء الفرس أمثال عبد الرحمن جامي وجلال الدين الرومي.

عرض ابن الفارض وجهة النظر الصوفية عرضاً شعرياً ماهراً، وقد اعترف له ابن عربي بأن تأنيته تحتاج إلى شرح لما لها من قيمة فلسفية صوفية، ولما حملته من عمق صوفي تمثل في وحدة الوجود. توفي ابن الفارض عام ١٢٣٥ عن عمر ثلاثة وخمسين عاماً، قضاه غارقاً في التعب والتقصيف والزهد، للوصول إلى المحبة الإلهية الخالصة.

(١) نقض المطلق، ص ٦٢.

(٢) المنقذ، ص ١٣٣-١٣٩-١٤٥.

(٣) المنقذ، ص ١٤٢.

(٤) النبوات لابن تيمية، ص ٨١.

(٥) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٦٦-٣١٢-٣١٨.

(٦) انظر، ص ١٥٢، من هذه الرسالة.

العامّة تعطي أنه يستخدم العقل والشرع حكماً فيما يصل إليه في حال الكشف، وأنهما معاً عنصران الدين الأساسيان^١.

فالمعرفة عند الغزالي، وإن كان طريقها الكشف، إلا أن قوامها الشرع والعقل، وكما يقول الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني: "فإن استخدام العقل عند الغزالي في ميدان الشريعة، راجع - عنده - إلى أن كل تكليف إنما هو بشرط العقل، ثم إذا ترقى السالك من مقام الشريعة، إلى مقام الحقيقة استخدم منهج الكشف أو الذوق فالكشف ثمرة الشريعة واستخدام العقل يكون في البداية"^٢.

(١) ص ١٣٧٥، ص ١٥٢-١٥٥، من هذه الرسالة.

(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية فصل (العقل والتقليد عند الغزالي) معراج السالكين للإمام الغزالي المعراج الأول والثاني والرابع.

(٣) انظر أيضاً: معراج السالكين الفصول المتقدمة، المنقذ من الضلال الفصل الخاص بالتصوف، فيصل التفرقة، ص ١٧٤، وما قبلها، ضمن مجموعة القصور العوالي طبعه الجندي، القاهرة.

الإشراق والتصوف الفلسفي

تمهيد

ورغم أن اتجاه كثيرين من صوفية القرن الثالث إلى الخامس يقوم على نظرتهن إلى المعرفة الصوفية على أنها: "العلم بلا واسطة الناشئ عن الكشف والشهود"^١، وأنهم بناء على هذا جاء كلامهم في الموجد والأذواق متسماً بتلك الطريقة النظرية التي تقوم على الكشف والشهود، والخروج بهما وبالفناء إلى دائرة تقريبهم من الاتجاه الإشراقي إلا أنهم وقفوا عند حد النظر بعمق إلى المعاني الباطنة للألفاظ والنصوص الدينية. كما لاحظوا ذلك في عباراتهم التي تكلموا بها، أو استعملوها في علمهم التصوفي، ونظروا فيها إلى كل ما تحتمله هذه الألفاظ من معنى، وربما بلغ بهم الأمر إلى حد الإلغاز والرمز^٢.

وما بعد ذلك، فإنهم قد راعوا فيه حدود الكتاب والسنة والروح العامة للدين فلم يخرجوا إلى تلك التأويلات التي تخرج على ظاهر النص وروحه، والتي تخضع للمفاهيم الفلسفية كما حصل عند الفلاسفة والإسماعيلية ومفلسفة الصوفية بعد ذلك.

كما كان الطابع الغالب عليهم هو الطابع النفسي الأخلاقي^٣، أي النظر إلى النفس وباطنها، وما يصلح لها، من الخطوات التي يأخذونها بها لتسير في طريق الصلاح أو الولاية والتقوى، مما سموه المقامات والأحوال فكانت عنايتهم موجهة أساساً إلى الأخلاق والسلوك، أما المنازع الميتافيزيقية التي ظهرت عند بعضهم فقد ظهرت في صورة بسيطة، ولم تظهر بعد ذلك ظهوراً قوياً إلا عند متفلسفة الصوفية منذ القرن السادس الهجري، وما تحدث به بعضهم من قول

(١) قارن: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٧٤، الدكتور أبو الوفا التفازاني في مجلة الرسالة عام ١٩٥١، عدد (٩٣٢)، ص ٥٠٤.

(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٦٢-١٦٧.

(٣) قارن: نفس المصدر، ص ١٢٢-١٢٣-١٢٤-١٢٥-١٢٦-١٣٠، ص ١٩٩.

بالاتحاد كالبسطامي مثلاً، "فليس من قبيل النظريات الفلسفية فيما بعد الطبيعية التي تعالج علاقة الإنسان بالله، أو علاقة العالم بالله"^١.

كما يلخص لنا أستاذنا الدكتور أبو الوفا اتجاه الصوفية في القرن الثالث والرابع هذا الاتجاه الذي غلب عليه الطابع السني يقول: "ونحن نلاحظ إبان هذين القرنين اتجاهين واضحين للتصوف: الاتجاه الأول ويمثله صوفية معتدلون في آرائهم، يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنة بصورة واضحة، وإن شئت قلت: يزنون تصوفهم دائماً بميزان الشريعة، وكان بعضهم من علمائها المعروفين ويغلب على تصوفهم الطابع الأخلاقي.

والاتجاه الثاني يمثله صوفية استسلموا لأحوال الفناء، ونطقوا بعبارات غريبة عرفت بالشطحيات، وكانت لهم تصورات لعلاقة الإنسان بالله كالاتحاد وتصفوفهم لا يخلو من بعض المنازع الميتافيزيقية في صورة بسيطة"^٢ فهم في هذه الفترة، وإن كانوا قد تكلموا في المعرفة بطريقة نظرية، إلا أنها كانت من زاوية أخلاقية في الأغلب، يقول ذو النون المصري، وهو أظهر من خاضوا في الحديث عن المعرفة، واعتبارها، لب التصوف ذاته: "علامة العارف ثلاثة: لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يعتقد باطلاً من العلم ينقض عليه ظاهراً من الحكم، ولا تحمله كثرة نعم الله عز وجل عليه على هتك أستار محارم الله تعالى"^٣.

ويقول أيضاً: "معاشرة العارف كمعاشرة الله تعالى، يحتملك، ويعلم عنك تخلفاً بأخلاق الله عز وجل"^٤. وقد مر بنا قول الجنيد: "فإن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله تعالى وإليه رجعوا فيها، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البرذرة"^٥.

كما أنهم في مواجيدهم، قد ضبطوا أنفسهم بضابط الكتاب والسنة فلم يقبلوا منها إلا ما وافقهما أبو عمرو بن نجيد: "كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل"^١ وتوقفوا في قبول

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٦٩، وانظر نفس المصدر، ص ١٤٨-١٥٤-١٥٧، قارن: في التصوف الإسلامي وتاريخه ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي، ص ٢١، منازل السائرين للهروي طبعة المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية القاهرة سنة ١٩٦٢م، ص ١٠٢-١٠٣، (باب المعرفة).

(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١١٧.

(٣) للقشيرية، ص ١٤٣.

(٤) نفس المصدر، ص ١٤٢.

(٥) الرسالة...، ص ١٤٢.

ما نسب إلى الحلاج من قول بالحلل أو ما يشعر به، وكذلك ما نسب إلى أبي يزيد البسطامي، من العبارات الموهمة بالاتحاد كما تقدم^٢.

هذا فضلاً عن إحكامهم نظرهم الباطنة إلى لب الشريعة- وهو ما سموه بالحقيقة- بحكم الكتاب والسنة كما تقدم في وصف ذي النون المصري للعارف: "... بأنه لا يعتقد باطناً من العلم ينقض عليه ظاهراً من الحكم"، كما أننا نستطيع أيضاً رد هذه النظرة الباطنة لأحكام الشريعة ورسومها، إلى وصف الرسول (صلى الله عليه وسلم) للإحسان بأنه "أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنه يراك"^٣. فلم يقبلوا من الأعمال شكلها دون لبها، كما لم يقبلوا من الألفاظ ظاهرها، دون حقيقتها وإلا وقعوا في موقع الرياء.

ويمكن أن نرى مظهراً من مظاهر تمسكهم بالكتاب والسنة في هذه النظرة الباطنة حين يعرض القشيري والسراج لتعريف كل من الشريعة والحقيقة، فيقول السراج: "وجملة علوم الدين لا تخرج عن ثلاث: آيات من كتاب الله عز وجل، أو خبر عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، أو حكمة مستنبطة خطرت على قلب ولي من أولياء الله تعالى، وأصل ذلك حديث الإيمان حيث سأل جبريل عليه السلام النبي صلى الله عليه وسلم عن أصول ثلاثة عن الإسلام، والإيمان، والإحسان الظاهر والباطن والحقيقة، فالإسلام ظاهر والإيمان ظاهر وباطن، والإحسان حقيقة الظاهر والباطن وهو قوله (صلى الله عليه وسلم): "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنه يراك"^٤.

ويقول الشقيري مصوراً العلاقة بين الشريعة والحقيقة: "الشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول، وكل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة فغير محصول"^٥.

(١) قطر الولي على حديث الولي للإمام الشوكاني، ص ٢٣٦، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، لابن تيمية، ص ٣٢، طبعة الجندي تحقيق وتعليق عبد الوهاب فايد.

(٢) قارن: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٧٣-١٨١، ص ١٠٩-١٤٠.

(٣) قارن: اللمع لأبي نصر السراج تحقيق د. عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة سنة ١٩٦٠م، ص ٢٢-٢٣، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١١٤-١١٦.

(٤) اللمع: نفس الصفحة المقدمة.

(٥) القشيرية، ص ٤٣، وعبارته (مشاهدة الربوبية) تحتل انجهاً إشراقياً صارخاً إلا إذا حملناها على مشاهدة آثار الربوبية ودلائلها.

وفي هذا المجال يرى أستاذي الدكتور أبو الوفا التفتازاني أن ما يميز به البعض بين الشريعة والحقيقة يمكن أن نعتبره تمييزاً اعتبارياً، فليس التصوف وهو علم الحقيقة أو الباطن بمنفصل عن علم الشريعة أو الفقه، أو ما يسمى بعلم الظاهر فأحدهما وهو علم الباطن ثمرة للآخر وهو علم الظاهر. ومتى تحقق العبد بالعمل بأحكام الشريعة واتجه بقلبه نحو الله، وسلك طريق الذوق في التجربة الدينية، فقد حصل على ذلك العلم الباطن، وإلى ذلك يشير الشعراني بقوله: "وهو (أي علم الباطن) علم انقذح في قلوب الأولياء حين استتارت بالعمل بالكتاب والسنة... والتصوف إنما هو زيادة عمل العبد بأحكام الشريعة"^١.

وهكذا باختصار نجدنا أمام الكتاب والسنة إلى حد كبير في هذا النوع من التصوف الذي غلب في هذه الفترة الأولى من حياة التصوف، ويمكن أن نسميه تصوقاً سنياً، إلا ما ندر من بعض المبالغات التي نسبت إلى أبي يزيد البسطامي، أو الحلاج، أو الاجتهاد في الذوق والتوسع في الفناء والإبعاد فيه كما حصل من الجنيد مثلاً.

وقد ظل هذا الاتجاه السني هو الغالب أيضاً إلى أوائل القرن السادس، وكان لدعوة القشيري المتقدمة، ونشاط الإمام الهروي الأنصاري، وكذا نشاط الإمام الغزالي البارز في هذا المجال الذي تبلور في كتابه: (إحياء علوم الدين) أثرهما في محافظة التصوف على سنته الغالبة حتى هذه الفترة^٢.

إلا أن التطور الفكري في هذا الجانب الصوفي في البيئة الإسلامية، كان لا بد وأن يذهب إلى مداه^٣، لأن الإشراق كحركة فلسفية لم يعلم أن يجد له بين المتصوفة أنصاراً ومريدين، فوجدناه يظهر في الشرق كفلسفة ناضجة في فلسفة السهروردي الحلي ومدرسته^٤، وفي الغرب في

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١١٥، قارن: الدكتور أبو الوفا أيضاً في (الشريعة والحقيقة) مقال في مجلة منبر الإسلام عدد (١١) لسنة ١٣٩٣ هـ.

(٢) انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٧٤-١٨٢، نيكولسون في ترجمات الدكتور أبو العلا عفيفي بعنوان: في (التصوف الإسلامي وتاريخه)، ص ٨٣.

(٣) قارن: أصول الفلسفة الإشراقية، ص ٥.

(٤) التي من أبرز رجالها: (شمس الدين الشهرزوري) المتوفى في الثلث الأخير من القرن السابع للهجرة، والملا صدر الشيرازي المعروف بصدر الدين المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ، انظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان، ص ٣٢٥-٣٢٨.

الأندلس في مدرسة ابن مسرة التي كان أبرز رجالها ابن عربي وابن سبعين^١، ومن تأثر بهما من الشرقيين كعبد الكريم الجيلي وابن الفارض، ووجدنا التصوف عند هؤلاء يتخذ طابعاً فلسفياً، وينحو منحى الفلاسفة، في اتخاذ نظرياتهم في الفيض، والمعرفة الإشراقية، لتفسير كثير من المشكلات العقائدية التي تعترضهم، في فكرة الخلق، وذات الله وصفاته، والعلاقة بين الله والكون، وبين الله والإنسان، وغيرها، مما يتصل بالنبوة والولاية والمعرفة، مما نتج عنه نظريات فلسفية معقدة وبحوث ميتافيزيقية شاعت في الوسط الإسلامي كنظرية وحدة الوجود، والحقيقة المحمدية، ونظرية الحلول والاتحاد بشكلها المكتمل ونظرية القطب والأبدال، وغيرها مما لم يعرف من قبل في الأوساط الصوفية الإسلامية السنية^٢. وقد دفعهم تغذيتهم لهذه النظريات وتثبيتهم لها على أساس إسلامي إلى الأخذ بالتأويل إلى درجة بعدت بهم عن روح الكتاب والسنة، وعن الحقيقة اللغوية والأسلوب العربي في كثير من الأحيان، وربما سمح لهم اتساع المعنى اللغوي، بتحريف المعنى الديني المقصود والصريح، إلى المعاني التي تتحدث عنها نظرياتهم، وتخوض فيها أفكارهم كما هو شأن ابن عربي في استدلاله بنصوص الآيات والأحاديث النبوية^٣.

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوريان، ص ٣٢٩-٣٣٥، وابن سبعين وفلسفته الصوفية للأستاذ الدكتور أبو الوفا التفازاني، ص ٦٦-٨١، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٤٢-٢٤٣. تاريخ الفكر الأندلسي لأخجل بالنشا ترجمة الدكتور حسين مؤنس النهضة المصرية سنة ١٩٥٥، ص ٢٣٢.

(٢) انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٣٢.

(٣) انظر الفصوص من أولها إلى آخرها فهي على هذا النمط ومن أمثلة ذلك أنه يستدل بحديث الأولياء: "... فإذا أحبيته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها..." يستدل بهذا الحديث على مذهبه في وحدة الوجود انظر، ص ٥٥-١٢١، من الفصوص تحقيق الدكتور أبو العلا الطبع الأولى. وقد رد الإمام الشوكاني استدلاله بهذا الحديث واستدلال غيره من أصحاب المذاهب الأخرى من القائلين بالحلول أو الاتحاد، وكذلك فعل الإمام ابن تيمية من قبل: قطر الولي، ص ٤١٠-٤٢٠، الرد الأقوم على ما في فصوص الحكم لابن تيمية، ص ٤٧، المطبعة السلفية سنة ١٩٤٩م، كذلك يؤول ابن عربي الحقائق التي جاءت في القرآن واضحة، وتأويلاً يخرجها إلى حد يوقع في إنكار ما علم من الدين بالضرورة وما جاءت به النصوص صريحة، بالفاظ صريحة، مثل تأويله العذاب، بأنه اللذة وأنه ما سمي بذلك إلا من عذوبة طعمه:

يسمى عذاباً من عذوبة طعمه وذلك له كالقشر والقشر صائن

كذلك يستغل في هذا التأويل وضع الكلمة اللغوي في دلالتها على أكثر من معنى، ضارباً عن السياق الذي جاءت فيه صفحاً، كتأويله للفقور والكفر على غير المعنى الذي ورد فيه في قوله تعالى: في سورة نوح: "إنك إن تدرهم يضلوا عبادك، ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً" يقول: "ولا يلدوا، أي ما يتجون، ولا يظهرون إلا فاجراً، أي مظهراً ما ستر، كفاراً أي ساتراً ما ظهر بعد ظهوره، فيظهرون ما ستر، ثم يسترونه بعد ظهوره، فيحار الناظر، ولا يعرف قصد الفاجر في فجوره، ولا الكافر في

كما لم يمنع هذا الغلو الفلسفي، من الأخذ بالأحاديث الموضوعية التي وضعها الإسماعيلية، أو غيرهم من الباطنية وقدماء المجوس، وإخوان الصفا. ويعتبرهم أستاذي الدكتور أبو الوفا بأنهم "زادوا على المتصوفة السنيين بأمور:

أولها: أنهم أصحاب نظريات، أو مواقف من الوجود بسطوها في كتبهم وأشعارهم، ولا يمكن أن توصف عباراتهم فيها بأنها من قبيل الشطح الذي لا يسأل عنه أصحابه.

وثانيها: أنهم أسرفوا في الرمزية إسرافاً، إلى حد بدا معه كلامهم غير مفهوم للغير.

وثالثها: اعتدادهم الشديد بأنفسهم ويعلمونهم، وهو اعتداد إن لم يلزمهم كلهم، فقد

لازم أكثرهم على الأقل^١.

كما نستطيع أن نفرق بينهم وبين الفلاسفة الخالص، بعلاجهم لهذه المسائل الفلسفية

المتقدمة، بتلك الطريقة الذوقية التي لونت فلسفاتهم بلون صوفي^٢.

١- المعرفة الإشراقية عند السهروردي المقتول^٣؛

(أ) كان ظهور السهروردي إذن ظاهرة طبيعية في ذلك الوقت، لأن الأمر كما قلت، مظهر

لتطور فكري في تلك البيئة الإسلامية التي اطلعت من قبل على مختلف الفلسفات والثقافات الأجنبية، من يونانية، وفارسية وهندية ويهودية ومسيحية وصابئية. الخ.

ولذا فإن الإشراق عند السهروردي يمثل المرحلة الحاسمة للتطور الفكري الكامن في المحيط

للعقل الإسلامي كنتيجة منطقية لتطور مذهب ابن سينا^٤ من جهة، وحكمة أفلاطون من جهة

أخرى^٥.

كفرة الفصوص، ص ٧٤، ثم يفسر التبار الذي هو معنى الهلاك، في دعاء نوح عليه السلام، ولا تزد الظالمين إلا تباراً بالفناء في الله فكان الأمر خرج من الدعاء عليهم إلى الدعاء لهم. وهذا غير ما تريده الآية القرآنية، ولا سياقها، ص ٧٤، ثم انظر تعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي، ص ٣٩-٤٩، والفقرة الخاصة (بوحد الوجود والعلم اللدني عند ابن عربي) في الجزء الخاص بابن عربي فيما سيأتي في هذا الفصل.

(١) والسهروردي وابن سبعين مثلاً واضحان على ذلك. انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٣٤.

(٢) انظر المصدر المتقدم، ص ١٢٩.

(٣) من (٥٤٩هـ - ٥٨٧هـ، ١١٥٥م - ١١٩١م) واشتهر بالمقتول تمييزاً له عن السهروردي البغدادي صاحب عوارف

المعارف: (٥٣٩هـ - ٦٣٢هـ، ١١٤٥م - ١٢٣٤م).

(٤) انظر: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، ص ٦.

(٥) الملل العقلية الأفلاطونية تحقيق د. عبد الرحمن بدوي المقدمة، ص ١١. طبعة دار الكتب سنة ١٩٤٧م.

والسهروردي، وإن كان يرجع بنزعة الإشراقية إلى أفلاطون وهرمس وغيرهما من قدماء اليونان والفرس، وذلك حيث يقول: "وما ذكرته من علم الأنوار، وجميع ما بينى عليه وغيره يساعدي عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل، وهو ذوق إمام المحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه من عظماء الحكماء مثل أنباذقلس^(١). إلا أننا نرى أن أوجه الشبه بينه وبين ابن سينا قوية جداً، بل بينه وبين الفارابي أيضاً^(٢)، رغم أنه ينبغي عليهما عدم رسوخهما في الذوق أو الحكمة الإلهية^(٣).

فنظرية الفيض التي قالوا بها، وبنوا عليها نظريتهم في المعرفة قد قال هو بها أيضاً^(٤)، وإن كان قد خالفهم أخيراً في عدم الوقوف بالفيض عند العقل الفعال^(٥)، إذ أن الفيض عنده أوسع مما تصوره المشاؤون، وأكثر في عدد مراتبه بما لا يمكن حصره^(٦)، ما دام نور الأنوار يفيض على كل ما تحته من الأنوار القاهرة أو المجردة.

وهي بالتالي يفيض كل منها على ما يليها: العالي على السافل، فتنتهي أعدادها^(٧) إلى أكثر من عشرة وعشرين ومائة، ومائتين^(٨) الخ.

(١) حكمة الإشراق، ص ١١، انظر أيضاً، ص ١٥٧-١٥٨، نفس المصدر، ومجموعة في الحكمة الإلهية، ص ١١٣-١٠٢، أساذي الدكتور أبو الوفا في بحث لسيادته عن (ابن سبعين وحكيم الإشراق)، المثل العقلية الأفلاطونية مقدمة الدكتور بدوي، ص ١٠-١١، مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ٣٠٤، للسهروردي.

(٢) قارن: أصول الفلسفة الإشراقية، ص ٢٨.

(٣) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ٥٠٥: ومن قوله في ذلك "ولا نعلم في شيعه المشائين من له قدم راسخة في الحكمة الإلهية، أعني فقه الأنوار". قارن:، ص ١٤٧-١٥٦.

(٤) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ٦٣-٦٤، وملخص نظرية الفيض هذه أن الكون قد فاض عن الله على هيئة عقول عشرة أو أحد عشر تبدأ بالعقل الأول، وتنتهي بالعقل العاشر أو الحادي عشر، وهو العقل الفعال.

(٥) حكمة الإشراق، ص ١٥٥-١٥٦.

(٦) نفس المصدر، ص ١٣٩-١٤٠.

(٧) حكمة الإشراق، ص ١٤٧.

(٨) نفس المصدر، ص ١٤٠، قارن: ابن سبعين وابن عربي، فإنهما قد قالوا أيضاً- بعد السهروردي- باستمرار الفيض ولكن بنير هذا المعنى الذي يذكره السهروردي. فالسهروردي يريد باستمرار الفيض تكاثر العقول إلى غير حد، ويقصر الفيض على هذا، أما ابن عربي، فيريد به استمرار خلق المخلوقات في كل لحظة وآن، وحفظها بذلك من العدم، وحفظ الكون من العدم بالتالي. وأما ابن سبعين فيقرب من ابن عربي في ذلك وهو أن الموجودات تفيض في ظهورها ووجودها لحيز العيان عن الله باستمرار، وإن كانت في واقعها موجودة في ذات الله وأحاطت بها هذه الذات "في ماهيتها وأنتيتها إحاطة وجودية". انظر: محي

وهو يستند في ذلك إلى ذوق يدعيه، وأنه قد فاق به الفارابي وابن سينا ووصل إلى ما لم يصلإ إليها من أن أعداد العقول لا يكاد يحصر، وأنه قد أدركه هذا الذوق، بعد أن كان على طريقة المشائين ورأيهم في أن عدد العقول عشرة، بل كان شديد الذب عن هذه الطريقة، والإنكار على من يخالفها، والوقوف بالعقول عند هذا العدد الذي قالوا به "لولا أن رأي برهان ربه، ومن لم يصدق بهذا، فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة"^(١).

غير أننا إذا تتبعنا تعليله لوجود هذه العقول، أو الأنوار كما سماها آخر الأمر^(٢)، وجدناه نفس تعليلهم، وهي أنها وسائط للخلق أو الإيجاد حيث أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد^(٣)، كما هي عقيدة المشائين. كذلك إذا نظرنا إلى تفسيره لكيفية صدور الكثرة عن الوحدة، وجدناه يستخدم نظريتهم في الوجود والإمكان وعلى نفس النمط الذي قالوا به^(٤)، وهذا هو ما دعا ابن سبعين قديماً للحملة عليه، وإضافته إلى المشائين من الإسلاميين الذين وقفوا دون التحقيق ولم يتهياً لهم الوصول^(٥). وفي ذلك يقول أستاذي الدكتور أبو الوفا التفتازاني: "وهو (ابن سبعين) يشير أيضاً (وأغلب الظن أن الإشارة إلى السهروردي) إلى أن بعض أولئك قد تلذذ بالأنوار، وفرح بنفسه ولم يكمل، ومنهم من تنوع أمره، وانتقل من مذهب إلى مذهب".

ويقول أيضاً: "ومن أهم ما يلاحظ أن ابن سبعين قد فطن إلى أن حكيـم الإشراق السهروردي قد مزج في حكمته بين الحكمة البعثية الأرسطية، والحكمة الإشراقية التي تسب

الدين بن عربي لأستاذي الدكتور محمود قاسم مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٢م، ص ٦٤-٦٥، ص ١٨٢-١٨٥، ابن سبعين وفلسفته الصوفية لأستاذي الدكتور أبو الوفا التفتازاني، ص ٢٠٤-٢٠٥.

(١) حكمة الإشراق، ص ١٥٦.

(٢) ينظر المصدر المتقدم، ص ١٢٢-١٤٠.

(٣) المصدر المتقدم، ص ١٢٥-١٢٦، مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ٥١-٦٣.

(٤) هياكل النور، ص ٦٢-٦٣، ص ١٤٠-١٤٤، حكمة الإشراق، مجموعة في الحكمة، ص ٦٣-٦٤، قارن: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٢٤-٢٥، رسالة عيون المسائل ضمن مجموعة الثمرة المرضية للفارابي، ص ٥٨-٥٩، ابن سينا: الإشارات، ص ٦٤٥-٦٥٦، النجاة، ص ٢٧٦-٢٧٧، نظرية المعرفة عند ابن رشد، ص ٨٦-٨٨، ص ١١٢، قارن أيضاً: الدكتور أبو العلا عفيفي في الكتاب الذهبي، ص ٤٤٧، حيث رأى أيضاً أن السهروردي ناقل، وناقل حرفي عن ابن سينا من غير أن يذكر اسمه.

(٥) رسائل ابن سبعين (الفقيرية)، ص ٦-٧-١٣-١٤-١٥، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي الطبعة الأولى الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ابن سبعين وفلسفته الصوفية لأستاذي الدكتور أبو الوفا التفتازاني، ص ٢٦٧، وما قبلها.

لأفلاطون^١ وأن هذا هو الذي سوغ لابن سبعين اعتباره مشائياً طوراً، وأفلاطونياً طوراً آخر، دون أن يكون ثمة فاصل بين الطورين^٢.

ويظهر أن هذا المزج بين الحكمة البحيثة والحكمة الإشراقية يعتبر من أصول فلسفة السهروردي في تصوفه فقد وصل به الأمر إلى درجة جعلته يفضل الباحث المتأله على المتأله فحسب، وذلك حيث يقول: "فإن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرئاسة، وإن لم يتفق فالتوغل في التأله المتوسط في البحث" وإن لم يتفق فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث^٣. وهذا مما يبعده عن جو التصوف الخالص^٤، إلى لب التصوف الفلسفي، ويقربه من الفلاسفة المشائين الذين هاجمهم.

لكن السهروردي يفترق عنهم (المشائين) في أنه لا يجعل المعرفة العقلية والاستنباط طريقة إلى المعرفة الذوقية كما يفعلون إذا استثنينا له بعض المواقف النادرة^٥، بل يجعل التجريد والعمل على الوصول إلى الكشف المفاجئ بالرياضة والمجاهدة هما الوسيلة إلى المعرفة (والاستشراق)^٦، سواء أكانت تلك المعرفة وذلك (الاستشراق)، من العقل الفعال^٧، أو من الله مباشرة أو نور الأنوار كما يسميه^٨، فالمعرفة الذوقية هي "معاناة المعاني والمجردات مكافحة، لا بفكر ونظم دليل قياس، أو نصب تعريف حدي أو رسمي بل بأنوار إشراقية"^٩.

وهو يغلو في التجريد، ولا يقنع بمجرد الزهد والعبادة العاديين، بل يطلب إلى العارف أن ينخلع عن الدنيا كلية. فيخلع بدنه جانباً ويحارب ملابسات الحس كل المجانبية. فالتجرد عنده

(١) من بحث لسيادته بعنوان: (ابن سبعين وحكيم الإشراق). انظر أيضاً: المصدر المتقدم لسيادته، نفس الصفحة المذكورة.

(٢) حكمة الإشراق، ص ١١.

(٣) مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٤٠.

(٤) مجموعة في الحكمة، ص ٥٠١.

(٥) يستعمل السهروردي هذه الكلمة بمعنى التعرض للإشراق وإعداد النفس لحصولها عليه.

(٦) نفس المصدر، ص ٧٢-٧٣، هياكل النور، ص ٦٥، مجموعة الحكمة الإلهية، ص ٧٢-٧٣-١٠٥-١١٣-٥٠٢-٥٠٤.

(٧) حكمة الإشراق، ص ٢٢٦، ص ٥.

(٨) حكمة الإشراق ص ٥٥، ثم، ص ١٦، انظر أيضاً بحث الدكتور أبو الوفا (ابن سبعين وحكيم الإشراق).

يصل إلى درجة إماتة البدن، وخلعه خلعاً تاماً، بحيث لا يكون هناك أي تلبس بأي أثر من آثار الحس^(١).

وفي ذلك يحكي عن (أفلوطين) وهو يظنه المعلم الأول، إن المجردين كلهم اتفقوا على أن من قدر على خلع جسده ورفض حواسه، صعد إلى العالم الأعلى ولهذا فإنه يرى أن الإنسان لا يكون من الحكماء، "ما لم يحصل له ملكة خلع البدن والترقي، فلا يلتفت إلى هؤلاء المشبهة بالفلاسفة المخيطين الماديين فإن الأمر أعظم مما قالوا"^(٢)، يريد هنا: ابن سينا والفارابي.

وأما الصوفية عنده فهم الحكماء على الحقيقة، نظراً لاكتمال صفة التجريد عندهم "فالصوفية والمجدون من الإسلاميين، سلكوا لطرائق أهل الحكمة ووصلوا إلى ينبوع النور وكان لهم ما كان"^(٣).

ولذلك كان المتوغل في التأله ولو كان عديم البحث والاستعداد العقلي والفكري أفضل من الباحث، لأن الأول عنده هو الذي يتلقى عن الله^(٤)، أما الثاني فلم يبلغ هذه الدرجة، إذ أنه لم تحصل له ملكة خلع البدن، فتعلق بالعلم التعليمي وترك التجرد والاتصال فكفاك من العلم التعليمي طرفاً، وعليك بالعلم التجريدي، الاتصال الشهودي لتصير من الحكماء^(٥)، "ومن لم يشاهد المشاهد العلوية، والأنوار الحقيقية، لا يعد من الفضلاء، ولا تتيقن له السعادة العلوية، وإن حفظ صور الدواوين كلها"^(٦).

وهو يرى أنه بذلك أمين على تراث أساطين الإشراق، من يونان ومن فرس، وأن الصوفية المجردين الذي يشيد بهم، ما رجحوا على الفلاسفة، إلا بإطلاعهم على أصول العلم عند هؤلاء، وسيرهم في طريق التجرد والعرفان، فالتور الطامس الذي يجر إلى الموت الأصغر يرجع به في اليونان إلى المعظم أفلاطون، وإلى الخالد الذكر في تاريخ الإشراق (هرمس)، وأنوار السلوك

(١) حكمة الإشراق، ص ٢٢٦، مجموعة في الحكمة، ص ٧٣-١١٣-٥٠٢-٥٠٤، فارن: هياكل النور، ص ٨٥.

(٢) المصدر المتقدم مجموعة في الحكمة، ص ١١٣.

(٣) نفس المصدر والصفحة.، ص ٢٤-٤٠-٧٤-٥٠٣-٥٠٤.

(٤) حكمة الإشراق، ص ١١-١٢، ص ٣٠٧. ابن سبعين وحكيم الإشراق لأستاذي الدكتور أبو الوفا التفتازاني.

(٥) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ٧٤-١٢١.

(٦) نفس المصدر، ص ١٦٠، ابن سبعين وحكيم الإشراق.

وطرائق التجريد يرجع بها إلى معرفة الفيثاغوريين^١. وأن خير من حذق هذه وتلك هو أهو اخميم (ذو النون المصري) ومنه انتقلت "إلى سيارتستر وشيعته" (ويريد به) (أبا محمد سهل بن عبد الله التستري)^٢، وأما أهل الإشراق الفارسي الأصل أصحاب الخميرة الخسروانية فهم (سيار بسطام) (أبو يزيد البسطامي) ومن بعده فتى (بيضاء)، (الحسين ابن منصور الحلاج) ومن بعدهم إلى سيار (آمل) و(خرقان)^٣: (أبو الحسن الخرقاني)^٤.

وهو بهذا الجانب الإشراقي (الطامس) الذي استخلصه من تصوف اليونان، ومن حكمة الفرس، يعتقد أنه لم يعد له مقام وسط هذا العالم الحسي أو المادي بمن فيه من المخبطين الماديين، بل الأولى به أن يتركه إلى ذلك العالم التجريدي الشهودي، وأن يصعد إلى مقام النورانيين وأن يعايشهم، وشاهدهم عن قرب: "تحدث نفسك إن كنت امرأة ذا جد، بأن تتكئ على سرير الطبع راضياً برغد عيشة في هذه الخربة وتمد رجلك فتقول: قد أحطت من العلوم الحقيقية بشطرها. ؟! كل هذه العلوم صفيـر صفيـر^٥ يستيقظك عن رقدة الغافلين. انتبه وانزعج بقوة، وارفض أعداء الله فيك واصعد إلى آل طاسين لعلك ترى ربك بالمرصاد^٦.

وفي رأيه أن هذا الاستشراق والصعود إلى تلك العوالم شيء طبيعي فإن الأصل أن الله هو الذي يريد لنا تلك المنازل، ولذلك جعل فينا من ينادي علينا بذلك دائماً وربما كانت هي النفس^٧، فلا يصح لنا أن نتصامم. فقم "من مرقد طبيعتك واستشرق لعل نفحة من الله تتلقاك، وإذا شرعت تم، وإذا طرحت، فاصمد، وإذا رأيت فاسجد فلعل بارتك يناجيك^٨.

(١) قارن أستاذي الدكتور أبو الوفا في بحثه المتقدم حيث يقول سيادته: "ويعتبر كوربان أن هرمس هو أحد ثلاثة وجوه كبيرة تتحكم في سير مذهب السهروردي الإشراقي، والوجهان الآخران، هما أفلاطون وزرادشت. انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية لكوربان، ج١، ص ٣١٤.

(٢) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ٥٠٢.

(٣) بفتح الحاء وتشديد الراء: قرية من قرى همذان... معجم البلدان. حرف الحاء.

(٤) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ٥٠٣-٥٠٤.

(٥) أي نداء داعي الملأ الأعلى أو الأنوار العليا.

(٦) نفس المصدر، ص ١٠٥، وآل طاسين: العقول والنفوس.

(٧) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ١٠٦.

(٨) مجموعة في الحكمة، ص ١٠٦.

ونزعته في هذه العبارة نزعة أفلاطونية، إذ يعتقد أن النفس بطبيعتها توافق دائماً إلى الملاء الأعلى وهو أصلها الذي هبطت منه وكفي عن هذه النفس بمنادى الله. يشهد لذلك تهديده من لم يستجب إلى هذا النداء بهذه العبارة وهذا القسم^١ أما والعاديات^٢ لفرط شوق دارت على أرجاء الكون، أن إنساناً لم يحارب بني جن^٣، أووا إلى قلة طود^٤، منعوا حق الله عز وجل^٥، لن يعبر عن سكنه إلى درب الأزل، وإن يصل إلى ساحل العزة.

فغاية الإشراق عنده أن يصير الإنسان في جملة هذه العقول وبينها محيطاً بما هي عليه حقيقة، وبمعرفة الله سبحانه، مطلعاً على علمه تعالى ومسترجعاً ذلك العلم الذي كان له قبل نشأته على ما تحكيه نظرية المثل الأفلاطونية، يؤكد ذلك بقوله: "وقد اتفق الكل على ما ينبغي في الآخرة من علم الواحد الحق وما يليه من العقول والنفوس والمعاد للسعداء. فعليك بالرياضة والانقطاع لعلك تنال مما نالوا"^٦.

ونلاحظ هنا أنه يقتدي بابن سينا رغم زرايته بفلسفته^٧، فعبارة ابن سينا في هذا الصدد: ". . . وكمال الجوهر العاقل، أن تتمثل فيه جلية الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه بهائته الذي يخصه، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجرداً عن الشوب، مبتدئاً فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية الخ."^٨ والسهروردي يهون ذلك الاستشراف علينا ويبين لنا أنه في حيز الإمكان. ذلك أن النفس إذا كانت بطبيعتها من نور الباري ومن تلك الجواهر المفارقة^٩، فوصولها إلى ذلك ليس بالعسير، ما دام الإنسان يصل إلى ملكة خلع البدن، بالتجرد والرياضة،

(١) يريد الأفلاك التي تتحرك حول عالم الكون والفساد حركة شوقية.

(٢) القوى المدركة الباطنة.

(٣) الطود: الإنسان، القلة: رأس الإنسان والقوى الباطنة المذكورة تأوي إلى تلك القلة، أن محل هذه القوى الرأس أو الدماغ.

(٤) يظهر أن معنى هذه العبارة أن الإنسان إذا لم يحارب نزعاته وميوله التي تؤثر عليه فتجعله يمنع حق الله - فلن يصل إلى الله.

(٥) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ١٠٦.

(٦) قارن: الدكتور أبو العلا عفيفي: في (الناحية الصوفية في فلسفة - ابن سينا) الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا سنة ١٩٥٢، ص ٤٤٤.

(٧) الإشارات، ص ٧٦٢-٧٦٥.

(٨) هياكل النور، ص ٥٤-٨٥، قارن: حكمة الإشراف، ص ٢٣٠.

وهذا أيضاً شيء ليس بالمستحيل، فإن النفس هي الأصل والبدن هو الذي طرأ عليها بملابستها ذلك العالم الدنيوي^(١).

ثم يستدل بذلك النص الذي استدل به أفلاطون من قبل^(٢)، على أصل النفس وأنها ترجع إلى عالم الأزل، وبأن في مكنة الإنسان أن يصل إلى ملكة خلع البدن بالتجرد والرياضة فيقول: "وقد حكى الإلهي أفلاطون عن نفسه فقال ما معناه: "إني ربما خلوت بنفسي، وخلعت بدني جانباً، وصرت كأني بلا بدن، فأكون داخلياً في ذاتي خارجاً عن سائر الأشياء، فأرى في نفسي من الحسن والبهاء، ما أبقى معه متعجباً، فأعلم أنني جزء من أجزاء العالم الأعلى الشريف"^(٣).

(ب) تأثر السهروردي بابن سينا:

ويضعنا هذا النص المتقدم أيضاً أمام عقيدة ابن سينا في النفس، فإن ابن سينا، يرى أن النفس من عالم الأمر، وأنها هبطت على كره منها إلى ذلك الجسم، ولذلك فهي في هذه الحياة الدنيا تعمل على الخلاص، من هذا الأذى والألم الذي تعانيه، والذي ليس لها به عهد، فحينئذ تبدأ إلى ذلك الملأ الأعلى الذي أهبطت منه^(٤)، ومن الممكن أن نتبين هذه المعاني كلها فيما تقدم من آراء السهروردي.

ويمكن القول بأن تصوف السهروردي على حرارته لا يفترق عن تصوف ابن سينا في شيء كثير، فرأي السهروردي في طبيعة النفس، هو رأي ابن سينا، بل لقد وصل الأمر بهذا الأول أن استعار ألفاظ ابن سينا إلى جانب أفكاره.

فابن سينا يعلل قوله بتأثير نفوس الأولياء، في مظاهر الكون "بأن النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع، بل ضرب من العلائق الأخرى ومن طبيعتها أنها إذا اعتقدت شيئاً وتمكن منها، أثر في بدنها مع أنها تخالفه بالجواهر" حتى أن وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في إزلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار، فلا تستبعدن أن يكون

(١) هياكل النور، ص ٤٩-٥٤، مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ٧٠-٧١، قارن: في النفس والعقل، ص ٩٥.

(٢) انظر: الفصل الأول من هذا الكتاب ص.

(٣) مجموعة في الحكمة، ص ١١٢.

(٤) في النفس والعقل، ص ٩٥-٩٧، المعركة عند مفكري المسلمين للدكتور محمد غلاب، الطبعة الأولى، ص ٢٦٠-٢٦٢،

فيدون ترجمة الدكتور النشار، ص ٢٤٦-٢٤٧.

لبعض النفوس ملكة تتعدى تأثيرها بدنها، وتكون لقوتها، كأنها نفس ما، للعالم^(١). وعبرة السهروردي: "فاعلم أن النفس غير منطبعة في البدن" وقد خضع لها البدن "وعلمت تأثير الأوهام، حتى أن الماشي على عالي حائط شديد الارتفاع قليل العرض لا يزال وهمه يواعده بالسقوط، حتى أنه ربما يتزلزل من تخوفه وانفعاله عن تصويره فينحدر ساقطاً... الخ". ولذا، فليس بعجيب أن يكون "لبعض النفوس قوة إلهية تكون بقوتها كأنها نفس العالم يطيعها العنصر طاعة بدنها لها^(٢)".

وحالة الاتصال أو الإشراق عند السهروردي، والتي تتلقى فيها النفس المعارف العليا هي نفسها عند ابن سينا، لا يكاد يختلف الوصفان. فالإشراقيون عند السهروردي "أول ما يتدنى عليهم أنوار خاطفة لذيدة سموها الطوالع، واللوائح، وهي كلمعة بارق سريعة الانطواء، ثم يمنعون في الرياضة إلى أن يكثر عليهم ورودها كملكة متمكنة". وقد تفاجئهم رغماً عنهم دون أن يكون لهم حيلة في استجلابها.

ثم بعد ذلك يثبت الخاطف^(٣) وحينئذ يسمى السكينة.

وبهذا تنهياً لهم قوة العروج "إلى الجناح الأعلى"، ولكن لا يتأتى لهم ذلك، إلا ببلوغهم درجات الفناء بحيث تغيب النفس عن إدراك ما تراه في هذا الإشراق من لذات "وما دامت النفس مبتهجة باللذات من حيث هي اللذات فهي بعد غير واصله، وإذا غابت عن شعورها بذاتها، وشعورها بلذاتها، فذلك الذي سموه الفناء" وفي هذه الحالة تكون باقية ببقاء الحق فقط لا يشركها فيه سواه، وهو ما تقدم لنا عند الجنيّد بمقام الفناء بعد البقاء^(٤).

ولكن السهروردي يخطو خطوة أخرى في الفناء أرقى من هذه وربما كانت هي التي يتيه بها الفلاسفة والمتكلمين الإسلاميين، وهي ما يسميه "الفناء في الخلسة" ويعرفه بأنه أقرب الحالات إلى الموت^(٥)، وأن بعض الصوفية، سماه مقام الخلة، وهو أن الله يتخلل العبد أو يتخلل حبه قلبه

(١) الإشارات، ص ٨٩٢-٨٩٩.

(٢) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ٩٧.

(٣) المصدر المتقدم، ص ١١٤.

(٤) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ٩٧. وفي موضع آخر يسميه (بالموت الأصفر). ص ٥٠٢، مجموعة في الحكمة الإلهية.

بحيث لا يبقى فيه بقية لغير الله. وبلغه أصحاب وحدة الوجود أن العبد هو الذي يتخلل الله،
فيصير الخلق هو الظاهر، والحق هو الباطن^١.

ويرى أن أفلاطون قد أشار إلى هذا النوع من الفناء وهذه الإشارة من أفلاطون لها قيمتها
عند السهروردي ولذلك جعله السهروردي نوعاً فريداً غير ذلك النوع الذي قد يجتمع مع
التحريك البدني المشهور^٢.

وقد تقدم وصف هذه الحالة عند ابن سينا بما لا يكاد يختلف عما أتى السهروردي هنا،
ونقتبس بعض عبارات ابن سينا فقط كدليل على اقتباس السهروردي من كتابات ابن سينا رغم
إنكاره لهذا الاقتباس: "ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما، عنت له خلصات من إطلاق
نور الحق. كأنها بروق تومض إليه ثم تحمد عنه.. ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في
الارتياض". ثم إنه ليوغل في ذلك، حتى يغشاها في غير الارتياض وتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب
له وقته سكونية، فيصير المخطوف مألوفاً، والوميض شهاباً، وتحصل له معرفة مستقرة، كأنها
صحة مستمرة الخ^٣.

ومقام الفناء الذي أشار إليه السهروردي يحدثنا ابن سينا عنه أيضاً بما يثبت ذلك الاقتباس
فيقول "... فإذا تغلغل في هذه المعرفة، قبل ظهوره عليه، فكان هو- وهو غائب- حاضراً- وهو
ظاعن مقيماً، ويلبغ به الأمر إلى أن يغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه
فمن حيث هي لحظة، لا من حيث هي بزيتها"^٤، ورأي السهروردي في إشراق المعارف في
النفس بعد الرياضة وأثناء حالات الاتصال تلك، هو نفسه رأي ابن سينا، وإن كان ابن سينا
يقول بالمعرفة العقلية إلى جانب تلك المعرفة الذوقية، فهو يرى أن العارف هو المتصرف بفكره
إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره^٥. وتبلغ به العبادة والرياضة إلى أن يخلص

(١) فصوص ابن عربي الفصل الخامس، ص ٨٠-٨١، وابن عربي يحلل ذلك فيقول: "أعلم أنه ما تخلل شيء شيئاً إلا كان
محمولاً فيه، وهو غذاء له كالماء يتخلل الصوفية قربه وتوسع. فإن كان الحق هو الظاهر، فالحق مستور فيه. وإن كان
الخلق هو الظاهر، فالحق مستور باطن فيه" نفس المصدر، ص ٨١.

(٢) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ١١٤.

(٣) الإشارات، ص ٨٢٩-٨٣٢.

(٤) الإشارات، ص ٨٣١-٨٣٤.

(٥) نفس المصدر، ص ٨٠٠.

سره إلى "الشروق الساطع، ويصير ذلك ملكة مستقرة، كلما شاء السر، اطلع إلى نور الحق"^١ الخ ووسائل الرياضة التي يقول بها السهروردي قد سبقه إليها ابن سينا أيضاً، ولكن بعقل ربما لا نجده عند السهروردي.

فمن تلك الوسائل التي يقول بها السهروردي: "العبادة الدائمة مع قراءة القرآن، والصلاة في جنح الليل والناس نيام" والصوم، ويرى أن أقواه أثراً ما أخر فيه الإفطار إلى السحر "لتنع العبادة في الليل على الجوع"، واختيار الآيات المهيجة للرقة والشوق، وما له أثر أيضاً في ذلك "الأفكار اللطيفة، والتخيلات المناسبة للأسر القدسي، وكذا النعمة الرخيمة، والوعظ من قائل ذكي"^٢.

والرياضة عند ابن سينا نتيجة إلى ثلاثة أغراض، لكل غرض أسلوبه الذي يوصل إليه. الأول: تنحية ما دون الحق جانباً، أو عن طريق الإيثار، ويبقى الله وحده هو المقصد والغرض، والطريق إلى ذلك هو الزهد الحقيقي، وهو الذي لا يوجد إلا عند العارفين، وهو التسامي فيه، إلى درجة العزوف عن مقابل، أو انتظار عوض له في الآخرة وتمحيصه للحق ذاته، "بل تنزه فيه عما يشغل سره عن الحق، وتكبر على كل شيء غير الحق"^٣.

والثاني: "تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة لتجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي" وتنصرف عن الأفكار والخيالات الدنيوية، ويعين على ذلك العبادة القائمة على التفكير المنزهة عن الغرض والجزاء الدنيوي وكذلك الثواب الأخروي. فهي عند العارف رياضة لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليميل بها عن ناحية الغرور والركون إلى الدنيا، ويحضنها إلى "جناب الحق"، لتصير طائفة للنفس الباطنة حينما تستجلي نور الحق"^٤.

كذلك من طرائق هذا الغرض الثاني، "الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن له من الكلام موقع القبول من النفس وميولها وكذلك الكلام الواعظ من قائل ذكي بعبارة بليغة، ونعمة رخيمة، وإيقاع متجانس"^٥.

(١) الإشارات، ص ٨٠١-٨٠٢.

(٢) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ١١٤.

(٣) الإشارات، ص ٨٠١-٨٠٢-٨٢٠-٨٢٧.

(٤) الإشارات نفس الصفحات.

(٥) نفس المصدر، ص ٨٢٦-٨٢٧.

والغرض الثالث من أغراض الرياضة عند ابن سينا هو تهيئة السر، أو النفوس العملية "لأن تتمثل فيها الصور العقلية، ولأن تفعل عن الأمور الإلهية المبهجة وتلقاها فور تجليها. والطريق إليه هو الفكر اللطيف، والعشق العفيف الذي يقوم على الشمائل الطيبة للمعشوق، وليس لسلطان الشهوة عليه سبيل".^(١)

وهي طرق في المعرفة بلغت من العمق والتحليل درجة فاقت بها تفكير السهروردي ورياضته، وربما كان ابن سينا يقصد بها، تنظيمًا معيناً لتطوير النفس ونقلها من بشرتها العادية إلى حالة هي بالملائكية ألصق كما يلوح ذلك من عباراته.

ونظرية المعرفة عموماً على نحو ما يعتنقها السهروردي، هي نفس ما قاله الفارابي وابن سينا من قبل، فقد جعل أساسها الاتصال بالعقل الفعال ونظر إلى هذا الاتصال، على أنه مبذول أساساً، إلى من تهيأت نفسه باستعداد معين يجعلها في حالة تقبل المعلومات عن هذا العقل، وأن ذلك كما يكون للأولياء بالمجاهدات والرياضات المتقدمة يكون للمرضى، والمجانين بتغييرات نفسية وعضوية ويكون بطرق صناعية أخرى^(٢) "فلنفوسنا الانتقاش بعلومها، لولا العائق البدني"، وقد يكون ذلك "لقوة نفس فطرية أو مكتسبة بملكة الأنوار العلوية" أو لضعف طبيعي في العائق البدني لمرض أو نحوه وذلك مثل ما يحدث "للمصروعين، والممرورين" أو بضرب كسب كما يفعل المستنطقون المشغولون للصبيان بأمر متفرقة، وبأمر مذهشة محيرة"^(٣).

والصور التي تلقى بها المعلومات لم يخرج فيها أيضاً، على ما قاله ابن سينا، حتى نكاد أن نقول، أن قائل الكلامين واحد، فعند السهروردي، أن التلقي للأمر الغيبي، "قد يكون بسماع صوت من دون أن يرى المخاطب، وقد تكون المخاطبة بصوت طيب أو مهيب" وقد يظهر المخاطب في صورة ملائكية، وقد يكون التلقي بقراءة من مكتوب أمامه^(٤).

ويقول ابن سينا: ولحان الغيب تارة يكون عن طريق ظن قومي، وتارة من "هتاف من غائب أو ترائي شيء للبصر مكافحة حتى تشاهد صورة الغيب مشاهدة" وقد يظهر على لسان

(١) الإشارات، ص ٨٢٠-٨٢٧.

(٢) مجموعة في الحكمة الإلهية للسهروردي، ص ٤٩٤-٤٩٥، قارن: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٧٧، الإشارات لابن سينا، ص ٧٨٧-٨٧٦-٨٧٢-٨٨٠-٨٩٠.

(٣) المجموعة، ص ٤٩٤-٤٩٥، قارن الإشارات لابن سينا، ص ٨٨٧-٨٩٠.

(٤) السهروردي: المصدر المتقدم والصفحتين، حكمة الإشراق، ص ٢٤٠.

صورة شخص "موفور الهيئة" وقد يكون "كلاماً محصل النظم وربما كان في أجل أحوالي الزينة"^(١).

هذه لمحات من المعرفة الإشراقية عند السهروردي، وهي تدلنا إلى أي مدى كان هذا المتصوف الإشراقي، تابعاً لفلسفة الفارابي وابن سينا على الخصوص ثم إن المصدر الأساسي الذي أخذ عنه السهروردي هو كتاب أثولوجيا المنسوب خطأ إلى أرسطو، إلى جانب كتابات وكتب أخرى للأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة. وهذه المصادر الأساسية عنده، هي نفس المصادر التي أخذ عنها الفارابي وابن سينا، وأتباع الأفلاطونية المحدثة من الإسلاميين عموماً، ابتداء من الكندي^(٢). أما ما يعزوه السهروردي من جوانب حارة وعنيفة في الإشراق إلى الهنود والفرس، فهي عناصر، قد دخلت مبكرة في الأفلاطونية المحدثة قبل معرفة الإسلاميين لها^(٣). ونستطيع أن نتبين هذه العناصر، عندهم جميعاً في نظرية الفيض، وفي نظرية المعرفة الإشراقية نفسها، وفي نظرية الفناء، التي هي قوام الذوق عند السهروردي، والتي قد وضحت أيضاً عند ابن سينا كل الوضوح.

ربما كان السبب في أن السهروردي، قد نعى على ابن سينا والفارابي عدم إشراقهما وبعدهما عن الذوق والحكمة الإلهية الخ أنه يريد أن ينسب إلى نفسه ما ليس لها، أو أنه يظن جيد، لما عندهما من نواح أفلاطونية وأفلوطينية نظراً لأن الطابع العام لفلسفتهما كان أرسطياً^(٤)، وأن ابن سينا لم يعلن تحمسه لتلك المصادر الشرقية والإشراقية التي أخذ عنها كما فعل السهروردي، ولم يهتم بذكر الإسناد التاريخي لذلك الإشراق اهتمام هذا الأخير^(٥). وإلا فابن سينا قد قرب في تصوفه من الفلسفة الإشراقية- التي ظهرت في صورتها الكاملة فيما بعد- درجة

(١) ابن سينا (الإشارات)، ص ٨٨٧-٨٨١-٨٩٠.

(٢) الدكتور جميل صليبا: (من أفلاطون إلى ابن سينا)، ص ٢٤، وما قبلها وما بعدها، نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ١٤-١٥، الدكتور علي سامي النشار: "فيدون" ترجمة، ص ٢٦٣-٢٧٢، الدكتور محمد علي أبو ريان: (أصول الفلسفة الإشراقية)، ص ٩٧.

(٣) الدكتور جميل صليبا نفس المصدر، نيكولسون كذلك، الدكتور النشار نفس المصدر، تاريخ الفلسفة اليونانية (يوسف كرم)، ص ٢٤١-٢٤٣-٢٤٤-٢٤٦-٢٨٥، الدكتور فؤاد زكريا التساوية الرابعة المقدمة، ص ٢٦-٣٢.

(٤) قارن: ابن طفيل (حي بن يقظان)، ص ٦٣، الدكتور عبد الرحمن بدوي، مقدمة (المثل العقلية الأفلاطونية)، ص ٩، الدكتور علي سامي النشار (فيدون)، ص ٢١٥-٢١٦.

(٥) قارن: الدكتور أبو ريان أصول الفلسفة الإشراقية ص ١٠٧-١٠١.

جعلت ابن سبعين- وهو المدعي لنفسه أنه الواصل لا غير وأنه صاحب الذوق فقط، وأن الكل من أصحابه^(١)- يعترف له بذوقه في هذا المجال، وذلك حيث يقول: "... وأحسن ما له (أي ابن سينا) في الإلهيات "التنبهات والإشارات" وما رمزه في "حي بن يقظان"^(٢).

فما يرده السهروردي من إشارة بحكمة الفهلويين، أو الخسروانيين أو اليونان، لا يعدو أن يكون مظهراً شكلياً، لمس المظهر ولا يصل إلى الجوهر بأعمق مما رأيناه عند ابن سينا^(٣)، وليس وراءه إلا مجرد الإعجاب، والافتتان، على أنه قد تقدم لنا أن ابن سبعين يقرنه بالفارابي وابن سينا، ويعتبره معهما ممن مزجوا بين الحكمة البحتة الأرسطية والإشراقية التي تنسب لأفلاطون، وأنهم جميعاً، وقفوا دون التحقيق ولم يتهاً لهم الوصول^(٤).

وحينئذ فلسنا نذهب مذهب الدكتور عبد الرحمن بدوي حيث يقول: "إن التيار الأفلاطوني الحقيقي، هو ذلك الذي بدأه السهروردي المقتول"^(٥)، وذلك لأن هذين الفيلسوفين، قد اجتمعا على معارضة التيار الأرسطي المشائي، محاولين بذلك إدخال عناصر جديدة على الفلسفة الأرسطية המתزجة بالأفلاطونية الحديثة"^(٦).

فحكمة ابن سينا المشرقية كما يقول الدكتور أبو العلا عفيفي: "كانت بلا شك أول خطوة جريئة خطتها الفلسفة الإسلامية نحو التحرر من قيود الفلسفة الأرسطية وشرحها المشائين، ومهدت الطريق أمام السهروردي الحلبي، لتشييد مذهبه الإشراقي"^(٧). ويقول أيضاً بصدد حديثه عن العنصر المشرقي أو الإشراقي عند ابن سينا: فإن الذي توخاه ابن سينا من الفلسفة المشرقية

(١) ابن سبعين وفلسفته الصوفية لأستاذي الدكتور أبو الوفا التفتازاني، ص ٢٦٩، ابن سبعين وحكيم الإشراق لسيادته أيضاً.

(٢) الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني: (ابن سبعين وحكيم الإشراق) نقلاً عن بد العارف لابن سبعين نسخة خطية بمكتبة بغدادلي وهبة باستبول رقم (٨٢٣): (١٢٢) ب- (١٢٣) أ.

(٣) انظر إلى جانب الصفحات المقدمة في هذه الدراسة التي نحن بصدها، مجموعة في الحكمة الإلهية للسهروردي، ص ٥٠٣-٥٠٤، الكتاب الذهبي للمهرجان الأنفي لذكرى ابن سينا، ص ٤٤٤-٤٤٩.

(٤) ما تقدم من الصفحات، رسائل ابن سبعين نشر الدكتور بدوي، ص ٦.

(٥) المثل العقلية الأفلاطونية. المقدمة، ص ١٢، قارن: مقدمته لكتاب أرسطو عند العرب فيما يتصل بابن سينا.

(٦) الدكتور أبو العلا عفيفي (الكتاب الذهبي)، ص ٤٤٤.

(٧) الدكتور أبو العلا عفيفي (الكتاب الذهبي)، ص ٤٤٤.

هو التحرر من المشائية الأرسطية، وهذا بعينه هو ما توخاه السهروردي في فلسفته الإشراقية، مع ما بين الرجلين من تفاوت فيما وصلا إله من النتائج^(١).

كان هم الفيلسوفين إذن معارضة المشائين، وإدخال عناصر جديدة في الفلسفة الأرسطية الممتزجة بالأفلاطونية الحديثة، ولكنهما اختلفا بعض الاختلاف في نوعية هذه العناصر الجديدة، فابن سينا أدخل إلى هذه الفلسفة الأرسطية، عناصر من الغنوصية والهرمسية، والسهروردي، أضاف إلى كل هذا عناصر من لحكمة الإيرانية القديمة التي أعطى لها المكان الأول في مذهبه، وسماها "الخطب العظيم" و"سبيل القدس" و"العلوم الشريفة"، وغير ذلك فبين الفلسفتين تداخلاً، أو عموم وخصوص كما يقول المنطقة، يتمتعان في أن كلاهما شرقية، أو مشرقية، بمعنى أنها تمثل الفلسفة الأرسطية الممتزجة بالأفلاطونية الحديثة كما فهمهما المشاؤون، وتنفرد فلسفة السهروردي بالجانب الإشراقي الذي استعاره من حكمة إيران القديمة^(٢).

وتتحدد لنا حكمة السهروردي أو فلسفته بجلاء حين ننظر في مجمل كلامه، وكلام شراحه عن نوع هذه الحكمة ونسبها، فهم من ناحية يدعون أن حكمة الإشراق مستفادة من حكماء إيران الأقدمين^(٣)، ومن ناحية أخرى يقولون: إنها حكمة أفلاطون وحكمة هرمس، وأغاذيمون، وأسقليوس، بل ويدخل أبنادقليدس في زمرة هؤلاء جميعاً^(٤).

ويعلق الدكتور أبو العلا عفيفي على ذلك بما يجمع بينه وبين ابن سينا في أهم أصل من أصول الفلسفة الإسلامية، فيقول: "أما وصفها بنها حكمة أفلاطون وهرمس وأغاذيمون.. الخ فينطبق تمام الانطباق على نوع خاص من الفلسفة استمد منه كل من ابن سينا والسهروردي على لسوء أو هو ذلك المزيج العجيب من النظريات الفلسفية الذي عرف بالفلسفة الهرمسية وانتشر بحران، ثم ببغداد بعد أن نزح من الإسكندرية موطنه الأصلي. على هذا المزيج وأمثاله بنى المسلمون ما سموه "حكمة مشرقية" لتحررهم من استعباد المشائين الأرسطيين من جهة، ولغلبة روح الشرق والديانات الشرقية على ذلك التراث من جهة أخرى، فهذه الفلسفة التي لا شك في

(١) الكتاب الذهبي، ص ٤٤٤.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) انظر: مجموعة في الحكمة الإلهية، الشارع والمطارات، ص ١٩٥، الهامش، وكذلك، ص ٤٠١، الفقرة (١٤٤).

(٤) راجع المطارات، ص ١٦٨-٤٣٣، الكتاب الذهبي، ص ٤٤٥، من بحث الدكتور أبو العلا.

تأثيرها في معظم مفكري الإسلام، أولى الفلسفات بأن تسمى "شرقية" أو "مشرقية"^١ وهو ما دعا ابن سينا لأن يعنون كتابه الذي ضمنه هذا الاتجاه (بالحكمة المشرقية) بل ويطلق هذا الوصف على كل كتابة له تسير في نفس الاتجاه^٢.

ومن هذه الزاوية، وبعد هذه الدراسة المتقدمة، فإني لا أكاد أرى فرقاً بين الناحية التصوفية والاتجاه المعرفي في الفلسفة اليونانية، وبين الناحية الذوقية، والاتجاه العرفاني، أو الغنوصي في الفلسفة الشرقية أو حتى الإيرانية، بعد أن امتزجت الثقافات بين الشرق والغرب في عهد أفلاطون، ثم بعد فتوحات الإسكندر الأكبر، وإن كانت نتائج كل منهما تختلف أو تتألف معاً تختلف- حسب التأثير والتأثر- من شخصية إلى أخرى، وقد يؤيد هذا ما يرجع به السهروردي في إشرافه حتى إلى ما قبل سقراط^٣.

٢- ابن مسرة^٤ والتصوف الفلسفي في الأندلس؛

(أ) شخصية ابن مسرة وعناصر تكوينها؛

وقد ظهر التصوف الفلسفي أو الإشرافي الخالص في المغرب الأندلسي بنفس المستوى الذي ظهر في المشرق عند السهروردي وغيره، وإن كان قد اتخذ شكلاً آخر، هو القول بوحدة الوجود، وقد بدأ ذلك بأن مسرة^٥ الذي أميل إلى القول بأنه كان فيلسوفاً أكثر منه متصوفاً أو أنه

(١) الدكتور أبو العلا: الكتاب الذهبي، ص ٤٤٥.

(٢) قارن: الدكتور أبو العلا في نفس المصدر، ص ٤٤١-٤٤٣-٤٤٤، أسفل الصفحة (٤٤٦-٤٤٧).

(٣) مجموعة في الحكمة الإلهية ص ٥٠٢-٥٠٤، حكمة الإشراق، ص ١٠، ص ٣٠٤، تاريخ الفلسفة الإسلامية لكوريان، ص ٣٢٣.

(٤) هو محمد بن عبد الله بن مسرة (٢٦٩-٣١٩هـ). متصوف من كبار متصوفي الأندلس، ويقال إنه ذو أثر بين في الاتجاه الباطني في مدرسة (ألمرية) ويقول عنه ابن حزم أنه كان له ميل إلى الفلسفة الفصل، ج ٤، ص ٨٠، الطبعة الأولى تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية، ج ١، للدكتور يحيى هويدي الطبعة الأولى، القاهرة، ص ٢٥٦، الدكتور أبو العلا غيفي مجلة كلية الآداب مايو سنة ١٩٣٣م، التعليقات على الفصوص، ص ٦٩، تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوريان، ج ١، ص ٣٣١-٣٣٥، ويقول عنه الشيخ مصطفى عبد الرزاق: إنه من الاتحادية، وجمعه مع إخوان الصفا، والفارابي، وابن قسي، وأن مذهب هؤلاء جميعاً، هو الاتحاد الذي هو تأليف معان بتأثير العقل الفعال على النفس المنفصلة. دائرة المعارف الإسلامية، ج ٣، ص ٢٧١، الترجمة العربية، الطبعة الأولى انظر أيضاً: تاريخ الفكر الأندلسي لبلثينا: ترجمة الدكتور حسين مؤنس الطبعة الأولى سنة ١٩٥٥م، القاهرة، ص ٣٢٩، مدخل إلى التصوف الإسلامي للدكتور أبو الوفا الفتازاني، ص ٢٤٢.

(٥) مدخل إلى التصوف الإسلامي للدكتور أبو الوفا، ص ٢٤٢.

كان فيلسوفاً طبيعياً "يستر آراءه وراء نسكه وزهادته"^١، فقد كان معتزلياً في أول أمره^٢، ثم مال إلى مذهب الأفلاطونية المحدثة، وقد نسب إليه - إما طعنًا عليه أو تمجيداً لشأنه وترويحاً لفلسفته - إحياء حكمة الفيلسوف الطبيعي اليوناني القديم (أبادوقليس)^٣، الذي عرف عنه أنه ادعى النبوة بل الألوهية. والذي كان يرى أن وسيلة النجاة هي التطهر والزهد وتغليب العقل على الحواس والعمل على العودة إلى المحبة التي هي أصل الوجود وسره، إذ بها تتجمع العناصر بعضها إلى بعض فتسود الوحدة، أو توجد الموجودات حسب مبدئه في المحبة والكراهية، أو المحبة والقهر^٤. ولكن ابن مسرة قد قال بمذهب آخر، أقرب إلى أن يكون هو مذهب أفلوطين، حيث قال بنظرية الفيض كأصل للوجود أو للكون، بما فيه من مخلوقات، وتتكون هذه النظرية عند ابن مسرة من خمسة عناصر روحانية^٥، على تلك الطريقة التراتبية الهابطة التي تبدأ بالعنصر "الأولي، أو المادة الأولى، (وهي أولى الحقائق الذهنية غير المادة الأولى المكونة لأجرام الكون). ثم العقل، ثم النفس، ثم الطبيعة، ثم المادة الثانية"، وهي نفس العناصر الخمسة عند أفلوطين "الواحد، العقل، النفس، الطبيعة، المادة غير أن ابن مسرة استبدل العنصر الأول (الواحد)، بالمادة الأولى أو العنصر الأولي. فنحن هنا أمام شخصية أخرى غير أبادوقليس^٦.

ولذلك سمى الكتاب المحدثون، (أبادوقليس) الذي نسب إليه ابن مسرة، (أبادوقليس) المزيف، أو المنحول^٧، وسماه هنري كوربان أبادوقليس المحدث^٨، وقد يكون ما حيك حول

(١) انظر تاريخ الفكر الأندلسي لأخيل جنتالث بالثيا، ص ٣٢٦.

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفي: المصدرين المتقدمين.

(٣) (٤٣٠-٤٩٠ ق.م)، انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي، ص ١٣، الطبعة الأولى الخانجي، تاريخ الفلسفة الإسلامية لكوربان، ج ٢، ص ٢٣٢، تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم، ص ٣٥-٣٧، الدكتور يحيى هويدي، المصدر المتقدم، ص ٢٥٦-٢٥٧، تاريخ الفكر الأندلسي، ص ٣٢٧.

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٥-٣٧، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية، ص ٣٥٦. تاريخ الفلسفة الإسلامية لكوربان، ص ٢٣٢، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ١٢-١٣، قارن: من مؤلفات ابن مسرة المفقودة بحث الدكتور محمد كمال جمفر نشر بمجلة كلية التربية جامعة طرابلس ليبيا سنة ١٩٧٤ م، ص ٤٧-٦٣.

(٥) تاريخ الفكر الأندلس، ص ٢٣٠.

(٦) تاريخ الفلسفة الإسلامية لكوربان، ص ٢٣٢-٢٣٣، ج ١، قارن: تاريخ الفكر الأندلسي، ص ٣٣٠.

(٧) انظر نفس المصدر، ص ٣٢٩، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٤٢.

(٨) المصدر المتقدم، ص ٣٣٣-٣٣٤.

شخصية أمبادوقليس من أنه كان معاصراً لداود عليه السلام، وأنه هاجر إلى الشرق ونزل بأرض الأنبياء، وأخذ الحكمة عن لقمان^(١)، قد كان سبباً لاختيار هذا الأخير أستاذاً^(٢) لابن مسرة وأستأنس في ذلك بقول (بالثيا) المستشرق الإسباني: "ومحور مذهبه كله آراء (أمبادوقليس) وليس المراد هنا (أمبادوقليس) الحقيقي بل آراء أمبادوقليس زائف عرفه المسلمون عن طريق أساطير تزعم أنه عاش في عصر دواود عليه السلام، وأنه أحاط بعلم سليمان واليونان جميعاً، وكانت آراؤه خليطاً امتزجت فيه مذاهب الغنوصية التي قالت بها الأفلاطونية الحديثة كما كونها الإسكندرانيون، وزينوها للناس بنسبتها إلى فيلسوف (أغرغت) أي: (أمبادوقليس) لكي يكسبوها ما لهذا الفيلسوف من مكانة"^(٣).

وهكذا درج الكتاب المسلمون والذين تكلموا عن ابن مسرة من معاصريه وغيرهم في أثر الأفلاطونيين الإسكندرانيين في تصوير شخصية (أمبادوقليس) وفلسفته، وإسناد هذه الأخيرة إلى ابن مسرة، أو اعتناق ابن مسرة لهذه المبادئ على أنها لأمبادوقليس أول الفلاسفة اليونان الخمسة الذين نوه بهم القفطي على هذا الترتيب: "أبيذقليس (حسبما يسميه) ثم فيثاغورث ثم سقراط فأفلاطون، فأرسطو طاليس"^(٤)، ثم يعطي لهذه الصورة، امتداداً فوق ما أعطاه لها (بالثيا) فيقول: "فتكلم (أمبادوقليس) في خلق العالم بأشياء تقدح ظواهرها في أمر المعاد، فهجره بعضهم وله تصنيف في ذلك رأيته في كتب الشيخ أبي الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي ولأرسطو طاليس عليه كلام وردود" وسنرى هذا عند ابن مسرة حيث نسب إليه القول بإنكار بعث الأجساد، وتأويله لعذاب النار يوم القيامة. ثم يعطينا القفطي جانباً آخر لهذه الصورة في أمبادوقليس وجد فيه الباطنية مصدراً لتأويلهم ورمزيتهم فيقول: "ومن الفرقة الباطنية من يقول برأيه، وينتمي في ذلك إلى مذهبه، ويزعمون أن له رموزاً قلما يوقف عليها، وهي في غالب الظن إيهامات منهم. فإننا ما رأينا شيئاً منها، والكتاب الذي رأيته ليس فيه شيء مما زعموا"^(٥).

(١) إخبار العلماء، ص ١٢، تاريخ الفكر الأندلسي، ص ٢٢٩، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٣٢.

(٢) انظر إخبار العلماء، ص ١٢، الفصل لابن حزم، ج ٤، ص ٨٠، وما بعدها.

(٣) تاريخ الفكر الأندلسي، ص ٢٢٩.

(٤) إخبار العلماء ص ١٢، قارن: تاريخ الفلسفة الإسلامية لكوريان، ص ٣٣٢.

(٥) إخبار العلماء، ص ١٣.

ويعطينا (بالتبسيط) صورة مزدوجة أخرى غير التي تقدمت، أو صورة مركبة، ولكن ليست من الفلسفة والنسك هذه المرة، ولكن من الفلسفة الأفلاطونية الأسكندرانية، والتي تطعمت أيضاً بآراء فيلون واتخذت لها وجهاً من آراء المعتزلة والباطنية تستر وراءه.

فيقول: "ويقوم مذهب أمبادوقليس الزائف هذا- وابن مسرة من بعده- على أفكار فيلون الإسكندري"^(١) وأفلوطين في التاسوعات، وفرفوريوس الصوري، وبرقلس... وقد دافع ابن مسرة عن هذا المذهب تحت ستار إسلامي من آراء المعتزلة والباطنية^(٢). وقد أخذ هذا الاتجاه عن أبيه حيث كان شغوفاً بالنظر في أمور اللاهوت متصلاً بمحلقات الباطنية والمعتزلة في الشرق^(٣)، كما أن رحلات (ابن مسرة) نفسه إلى الشرق أيضاً، أثناء فنيه نفسه أو هربه هناك مدة من الزمان- حيث غضب عليه العامة والحكام- هيأت له الاحتكاك بالمدارس الشرقية، والإفادة من اتصاله بمحلقات الباطنية فحذق هذه الفلسفة الغنوصية في شتى صورها^(٤)، ونقلها إلى الأندلس في وقت مبكر.

ويعتبر الكتاب المحدثون المستشرق الإسباني (أسين بلاثيوت) خير من كتب عن ابن مسرة كتابة مفصلة بينت شخصيته، ومذهبه، وتطور مدرسته وذلك في بحثه المعنون: (ابن مسرة ومدرسته)^(٥)، وإن كان الدكتور أبو العلا عفيفي يرى أن حياة ابن مسرة ومدرسته من الغموض بحيث لا يوجد بين أيدينا من الوثائق التاريخية، ما يدعم ما كتبه بلاثيوت^(٦).

(١) وأبرز نقطة تأثر به فيها، نظرية الفيض أو القول بالوساطة في الخلق بين الله والعالم، انظر: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري: تأليف إميل برييه وترجمة د. محمد يوسف موسى وآخر طبعة وزارة المعارف سنة ١٩٥٤، ص ١٢٠، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٥٠.

(٢) تاريخ الفكر الأندلسي، ص ٣٢٠.

(٣) قارن: بحث الدكتور محمد كمال جعفر بعنوان (من مؤلفات ابن مسرة المفقودة) نشر بمجلة التربية بطرابلس ليبيا سنة ١٩٧٤م، ص ٣١-٣٣.

(٤) القفطي: إخبار العلماء، ويحكى خبر هذه الرحلات ومصدر ثقافته فيقول "سمع (ابن مسرة) من أبيه ومن ابن وضاح والحشمي، وخرج إلى المشرق مدة فأراً لما اتهم بالزندقة. وتردد في المشرق مدة، واشتغل بملاحاة أهل الجدل وأصحاب الكلام والمعتزلة ثم عاد إلى الأندلس، ص ١٣، انظر أيضاً: تاريخ الفكر الأندلسي، ص ٢٣٧-٢٢٩، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٣٢.

(٥) تاريخ الفكر الأندلسي، ص ٤٢٩، تاريخ الفلسفة الإسلامية لكوريان، ص ٣٣١-٣٣٢، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٤٢.

(٦) التعليقات على الفصوص، ص ٦٨.

ب- معالم ابن مسرة:

ومما ينسب إلى ابن مسرة أخذه بمبدأ التأويل، على طريقة فيلون^١، أو على طريقة الإسماعيلية، وأنه تأول كثيراً من الآيات القرآنية تأويلاً باطنياً، فأثكر بعث الأجساد، ونفي علم الله بالجزئيات إلا بعد وقوعها، كما نسب إليه أيضاً قوله بأن عذاب النار ليس عذاباً حقيقياً^٢. وهو ما قاله ابن عربي من بعده. كذلك نسب إليه أنه كان يقول: "إن العرش هو المدبر للعالم، وأن الله تعالى أجل من أن يوصف بفعل شيء أصلاً"^٣، وهي فكرة أتباع الأفلاطونية الحديثة في قولهم بالعقل الأول، وينظرية المطاع التي بنوها على تنزيه الله عن أن يفعل بالباشرة شيئاً أصلاً^٤. وهي ترجع في الأصل إلى نظرية فيلون في الوسطاء، وكذلك إلى الصائبة في هذه النظرية أيضاً^٥.

كذلك يروي ابن حزم أن كثيراً من أتباع ابن مسرة، ومخالفه أيضاً في (المرية) نسبوا إليه القول باكتساب النبوة، وأن من بلغ الغاية من الصلاح، وطهارة النفس، أدرك النبوة، وأنها ليست اختصاصاً أصلاً^٦. ثم إنه قد نسبت إليه وإلى مدرسته من بعده نظرية أفلاطون في النفس، والتي رأيناها عند الهرامسة أو قضية خلاصها وعودتها إلى مقرها الأول نتيجة للتطهر والزهد.

ومن كتبه التي ظهر فيها هذا الإشراق، كتابه المسمى (توحيد الموقنين)^٧، وقد تكلم فيه عن الصفات الإلهية، وأنها غير الذات، وفي كلامه عن العالم الظاهري دليل على أنه قد تأثر بنظرية

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٤٨.

(٢) تاريخ الفكر الأندلسي، ص ٣٢٧.

(٣) الفص لابن حزم، ج٤، ص ١٩٨-١٩٩، الدكتور يحيى هويدي تاريخ فلسفة الإسلام... ص ٢٥٦، ج١.

(٤) انظر: الدكتور أبو العلا عفيفي في تصديره لمشكاة الأنوار، ص ٢٥-٢٦، رسائل ابن سبعين، ص ١٣.

(٥) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٥٠، الفهرست لابن النديم، ص ٣١٩.

(٦) الفصل، ج٤، ص ١٩٩.

(٧) ويذكر (بالنشا) أن كتب ابن مسرة فقدت كلها ولم يصل إليه منها إلا اسم اثنين فقط هما: (كتاب التبصرة) و(كتاب الحروف) وكذلك كوربان انظر: تاريخ الفكر الأندلسي، ص ٣٢٩، وتاريخ الفلسفة الإسلامية للشاني، ج١، ص ٣٣٥، ولكن الدكتور محمد كمال جعفر يذكر في بحثه المتقدم أنه عثر على هاتين الرسالتين، وقدم لنا بالفعل صورة عنهما، انظر: ص ٣٨-٤٦، من البحث المتقدم.

المثل، فالعالم الظاهري عنده، هو عالم المادة، وهناك "عالم روحي به جواهر عقلية ذات معدن نوراني"، ثم يعرض رأيه في نظرية المعرفة، فيقرر أنها عبارة عن الوصول إلى اتحاد العقل المتفعل بالعقل الفاعل على طريقة الفارابي^(١).

(ج) مدرسة ابن مسرة:

خمد ذكر مدرسة ابن مسرة في الوسط الإسلامي^(٢) بعد موته في جبال قرطبة (٣١٩هـ) ثم رأيها تعود إلى الظهور في أبرز رجالها، وأوفاهم لابن مسرة وتعاليمه، وهو إسماعيل بن عبد الله الرعيني الذي كان معاصراً لابن حزم المتوفى (سنة ٤٥٦هـ). وقد نسب إليه ما نسب إلى ابن مسرة، بل كان هو المصدر البارز لترديد هذه الآراء^(٣)، ومن بعده قام بنشر هذه الطريقة "أبو بكر الميورقي" في غرناطة، و(ابن برجان) في أشبيلية، وكلاهما توفي في حدود سنة (٥٣٦هـ)، واستمر في حمل الرسالة بعدهما ابن (قسي)^(٤) الذي ترك بعده كتابه المسمى (بخلع النعلين) أي إطراح الكونين ويريد بذلك التجرد من عالم السموات والأرض، كما فعل موسى عليه السلام حين ناجى ربه، أو حين استحق هذه المناجاة وقد وضع ابن عربي شرحاً مفصلاً على هذا الكتاب^(٥).

(١) أصول الفلسفة الإشراقية للدكتور أبو ريان، ص ٣٩-٤٠، نقلاً عن (أسين بلاسيوس) ملحق دائرة المعارف الإسلامية، الدكتور يحيى هويدي نفس المصدر المتقدم، ص ٢٥٦-٢٥٧. قارن أيضاً: تاريخ الفلسفة في الإسلام (الدي بور)، ص ٢٣٧-٢٣٨، وفيدون ترجمة الدكتور النشار، ص ٢٥٠، تاريخ العرب للدكتور فيليب حتي ترجمة د. مبروك نافع، ج٤، ص ٨٦٢، تاريخ الفلسفة الإسلامية لكوريان، ص ٢٣٠، وتجهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية للدكتور نجيب بلدي، ص ٩٧-١١٠، قارن: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص ٧٥-٧٦، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٤٣. قارن الدكتور محمد كمال جعفر في البحث المتقدم، ص ٥٠-٦٣.

(٢) أما بالنسبة للوسط المسيحي فقد استمر التأثير بهذه المدرسة في وسط المدرسين في الغرب المسيحي أصول الفلسفة الإشراقية، ص ٣٩.

(٣) ابن حزم الفصل، ج٤، ص ٨٠-١٩٨-٢٠٠، للدكتور أبو العلا عفيفي. مجلة كلية الآداب مايو سنة ١٩٣٣ م.

(٤) أبو القاسم بن قسي المتوفى سنة ٥٥٤هـ.

(٥) يوجد هذا الكتاب في مكتبة (أياصوفيا) رقم ١٨٧٩ A.S. فصوص الحكم، ج٢، ص ٥٦، تاريخ الفلسفة الإسلامية لكوريان، ص ٣٣٥.

وقد يكون ابن عربي، ثم ابن سبعين من بعده نتاجاً، لهذه المدرسة الإشراقية^١، إلا أن الإشراق قد تطور على أيديهما إلى مذهب في وحدة الوجود^٢.

٣- المعرفة عند ابن عربي:

(أ) تأثره بالفلسفة:

وابن عربي رغم تصريحه بأنه لم يأخذ شيئاً عن الفلاسفة إلا أننا نرى مظاهر تأثره في بعض كتاباته وفي طرائق تفكيره.

فهو يدافع عن الفلسفة في شخص أفلاطون، ويظهر قيمتها الحقيقية في تعريفها الذي تنطوي عليه. فهي في اللسان اليوناني "سوفيا" أي الحكمة أو حب الحكمة، والفلسفة إذن هي محبة الحكمة، والفيلسوف هو محب الحكمة وإذن فليس هناك مبرر لكراهة من ينتسب إليها^٣.

ويحدثنا الدكتور محمود قاسم أن أفلاطون قد حظي بمكانة كبيرة في قلب ابن عربي فهو يجده ويفضله على أرسطو الذي يصفه بأنه جاهل^٤. ثم أن ابن عربي قد عاب على المسلمين كراهيتهم لأفلاطون وبين أنهم ما كرهوه إلا لنسبته إلى الفلسفة وبسبب جهلهم لدلالة هذا المصطلح^٥. ومن أجل هذا بين لهم حقيقة هذا المصطلح ومرماه كما تقدم.

بل قيل إن رحلة ابن عربي إلى المشرق تعد رمزاً لبعث فلسفة أفلاطون وفلسفة الإشراق في المشرق بعد أن ظن الناس أن الإمام الغزالي قد بين تهافتاً، وأنه عما يدعم صحة هذا الرمز أن ابن

(١) انظر الدكتور أبو العلا مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة العدد الأول مايو سنة ١٩٦٣ م، ص ١٤.

(٢) قارن: الدكتور أبو العلا عفيفي، في التعليقات على الفصوص، ص ٦٨، كوربان المصدر المتقدم، ص ٣٣٥. وابن سبعين هو (أبو محمد عبد الحق بن سبعين المرسي الأندلسي)، (٦١٤هـ - ٦٦٩هـ)، انظر فيما يتعلق بتحقيق هذا التاريخ: كتاب (ابن سبعين وفلسفته الصوفية) للدكتور أبو العلا الغنيمي التفتازاني، ص ٣٣-٣٥. بيروت سنة ١٩٧٣ م، وكذلك نفس المصدر فيما يتعلق بشخصية ابن سبعين الفصل الأول وفي تحقيق صلته بمدرسة ابن مسرة، ص ٧٥-٨٢، نفس المصدر، وفي تفصيل خط سير هذه المدرسة، المصدر المتقدم، مدخل إلى التصوف الإسلامي للدكتور أبو الوفا أيضاً، ص ٣٤٢-٣٤٣، وتاريخ الفكر الأندلسي لبالثيا، ص ٢٣٢.

(٣) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٣٢٢-٣٢٥، قارن: محي الدين ابن عربي، ص ٢٧٨، انظر: الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٤٦٥، الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي، الدكتور محمد غلاب، ص ١٩٦، القاهرة سنة ١٣٨٩ هـ.

(٤) أستاذي الدكتور محمود قاسم: نفس المصادر المتقدمة والصفحات، الدكتور محمد غلاب الكتاب التذكاري نفس الصفحة المتقدمة، وينقل عن ابن عربي قوله في ذلك: "فإياك أن تبادر إلى إنكار مسألة قالها فيلسوف، وتقول: هذا مذهب الفلاسفة فإن هذا قول من لا تحصيل له، إذ ليس كل ما قاله الفيلسوف يكون باطلاً".

عربي كان يلقب أحياناً "بالأفلاطوني"، وأنه كان يدافع عن أفلاطون^١، ثم إنه "يعرض علينا التصوف على أنه ضرب من الحكمة أو الفلسفة، أي على أنه هو الفلسفة الإلهية" وإن كان منهجه في ذلك يختلف شيئاً ما عن مناهج الفلاسفة^٢، فللذوق عنده المرتبة الأولى يعاونه في ذلك الجانب الأعلى من العقل إذ للعقل عند ابن عرب جانبان أو قوتان، قوة دنيا، وقوة عليا، والأولى هي ما يدرك بها العقل عن طريق الحواس الخمسة وما يتصل بها من فكر أو قوة مفكرة، وهذه القوة لا يوثق في إدراكها ما يتصل بذات الله وصفاته لأن الفكر والحواس معرضة للخطأ، وأما القوة العليا فهي التي يوثق بإدراكها ما يتصل بالله سبحانه، لأنها عقل محض وفي ذلك يقول ابن عربي: "ولكن ما هو عقل محض، إنما حده أن يعقل ويضبط ما حصل عنده فقد يهبه الحق المعرفة به فيعقلها، لأنه عقل لا من طريق الفكر، وهذا ما لا نمنعه فإن هذه المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن يشاء من عباده لا يستقل العقل بإدراكها، ولكنه يقبلها"^٣. ثم يبين أن هذا الجانب العقلي ضروري لصحة الفهم وسلامته في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية فيقول: "وقد أمرنا الله بالعلم له، وجعل الآيات دلائل لأولي الأبواب فلا يخلو الأمر في أمره إيانا بالعلم به، هل نسلك في ذلك دلالة الشارع والوقوف عند أخباره تقليداً، أو نسلك طريقة النظر فيكون معقولاً، أو نأخذ من دلائل العقل ما يثبت به عندنا كونه إلهاً ونأخذ من دلالة الشرع ما نضيفه إلى هذا الإله من الأسماء والأحكام فنكون مأمورين بالعلم به سبحانه شرعاً وعقلاً وهو الصحيح؟ فإن الشرع لا يثبت إلا بالعقل. ولو لم يكن كذلك لقال كل أحد في الحق ما شاء مما تحليه العقول وما لا تحليه"^٤.

والكشف عنده بهذه الكيفية هو الطريق الوحيد للمعرفة اليقينية^٥، والصوفية عنده فلاسفة إلهيون وهم الحكماء على الحقيقة، فهم يتجنبون أخطاء الفلاسفة والمتكلمين من أصحاب

(١) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٩٨.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٢٢-٣٢٣، قارن: مذاهب التفسير الإسلامي لجولد تسهير، ص ٢٤١.

(٣) الفتوحات، ص ٩٤، ج ١.

(٤) نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٦٦-٢٦٧، قارن: الدكتور محمد غلاب في الكتاب التذكاري (ابن عربي)، ص ١٩٠-١٩٦.

(٥) ويصف ابن عربي أهل الكشف بأنهم "أهل صدق وعلم وتحقيق" دراسات، ص ٣٢٤-٣٢٥، قارن الخيال عند ابن عربي، ص ٦١-٧٠، ص ٣٢٧-٣٤٠، دراسات، الفتوحات، ج ١، ص ١٩٥.

الاستدلال العقلي المحض، ممن ينسبون الشيء إلى ما لا صلة له به، كأن ينسبوا علم الذوق إلى العقل، ولا يعترفون بالذوق وأنه طور وراء العقل أما الفلاسفة الإلهيون أي الصوفية فإنهم يضعون الشيء في موضعه، وينسبون كلاً إلى مصدره "فأهل الله من الرسل والأولياء هم الحكماء على الحقيقة، وهم أهل الخير الكثير"^١، وما يسند وجهة نظره هذه أن أبحاث التصوف كما يراه تدور على النمط الفلسفي، وإن كانت تضم إليه الكشف أو الذوق، فهي في مجملها تدور على التفكير والاستدلال أولاً ثم ترقب الكشف والمشاهدة بعد ذلك^٢. وقد يكون ابن عربي قد تأثر بالفلاسفة القدماء من يونان وغيرهم في مذهبه في وحدة الوجود، فإن البيروني يتحدث عنهم ويقول: "ومنهم (أي الفلاسفة) من كان يرى الوجود الحقيقي للعلّة الأولى فقط لاستغنائها بذاتها فيه، وحاجة غيرها إليها، وأن ما هو مفقود في الوجود إلى غيره، فوجوده كالتخيال غير حق والحق هو الواحد الأول فقط. وهذا رأي الصوفية وهم الحكماء" وبعد أن يذكر فلاسفة اليونان وينسب إليهم هذا الرأي، يقول: "إنهم كانوا على مثل مقالة الهند، وكان فيهم من يرى أن الأشياء كلها شيء واحد"^٣.

(ب) أثر أفلاطون على ابن عربي،

فابن عربي كمفكر واسع التفكير، واسع الثقافة، قد جمع إلى جانب الثقافة الإسلامية السنية ألواناً من الثقافات الأخرى^٤، وأبرزها فلسفة أفلاطون، وأفلوطين، حيث استعان بهذين الأخيرين في تحليل بعض المبادئ الإسلامية التي تبدو غامضة لدى البعض فيما يتصل بالوجود أو الكون أو بالمعرفة فنراه إلى جانب استقلاله بآرائه في النفس وما تحصل عليه من المعرفة، كمفكر مسلم، يلتقي مع أفلاطون في بعض الجوانب، وإن كان وجه الشبه (قوياً) وبين (متصوف مسلم آخر وهو) الإمام الغزالي^٥، فالنفس عند ابن عربي جوهر روحي بسيط، وهي في طبيعتها من

(١) الفتوحات، ج١، ص ١٩٥.

(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٣٢٢، الخيال عند ابن عربي الطبعة الأولى، جامعة الدول العربية، ص ٧-٨-١٦، المطلق الحديث ومناهج البحث الطبعة السادسة دار المعارف، ص ١٤٩-١٥٤.

(٣) تحقيق ما للهند من مقولة، ص ١٩.

(٤) قارن: يحيى الدين بن عربي، ص ٢٦٨-٢٧١.

(٥) انظر الفقرة الخاصة بالمعرفة عند الإمام الغزالي فيما تقدم.

عالم الأمر^(١) وليست صورة للجسم بحيث توجد بوجوده وتفنئ بفنائها، فهي جوهر مستقل بذاته. وهو ما قال به من قبل فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابي وابن سينا، والإمام الغزالي والقاضي أبو الوليد بن رشد متأثرين في ذلك بالنصوص الدينية الإسلامية^(٢)، والجسم بالنسبة للنفس شيء آخر، وليس إلا أداة تستخدمها النفس في تحصيل العلوم، وفي معرفة خالقها فالنفس جوهر عاقل وايسر عرضاً، ولولا أنها جوهر عاقل، لما أقرت بربوبيته الخالق عند أخذه الميثاق عليها وهي في عالم الذر "إذ لا يخالب الحق إلا من يعقل عند خطابه"^(٣).

ومع أن النفس تستخدم الجسم في تحصيل المعارف والعلوم الدنيوية والدينية، فإن هذه المعارف كامنة فيها مما سبق أن تلقته من اللأ الأعلى الذي غادرته هابطة إلى الجسم فصار ذاتياً فيها^(٤). وهو يقرر ذلك حسب مبدئه الخاص بذاتية الصفات في الجواهر الروحية^(٥)، وحسب إيمانه بفطرية الإيمان في النفوس، وإقرارها أزلاً بربوبية الخالق سبحانه عندما خاطبها وهي في عالم الذر بقوله: "ألسن بريكم؟ قالوا: بلى. شهدنا... على ما تفضله الآية الكريمة، فكل علم يصل إليه الإنسان، إنما ينبثق بصفة تلقائية في داخله، ثم يتضح شيئاً فشيئاً بعد أن كان مجملاً فهو ليس إلا تذكراً للعلم الفطري الذي منح له في مشهد هذا الميثاق، لكنه نسي هذا العلم دون أن ينمحي أصلاً في أعماق نفسه" فلا زال على استعداد ذاتي لأن يعلمه^(٦).

وهو يلتقي في ذلك مع الإمام الغزالي حيث يقول: "وهذه العلوم كأنها مضمنة في تلك الغريزة بالفطرة حتى كأنها ليست بشيء وارد على النفس من خارج (وكانها مستكنة فيها

(١) محي الدين بن عربي، ص ٢٧٠-٢٧١-٢٧٥.

(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٣١٩، الفتوحات، ج ٣، ص ٨١، محي الدين، ص ٢٧٠-٢٧٥، في النفس والعقل لدى فلاسفة الإغريق والإسلام القسم الخاص بالنفس، قارن: فيدون، ص ٢٢٤.

(٣) محي الدين بن عربي، ص ٢٨٤، الخيال عند ابن عربي للدكتور محمود قاسم، ص ٤-٥.

(٤) محي الدين، ص ٢٧٧-٢٧٨.

(٥) محي الدين، ص ٢٢٠-٢٢٧.

(٦) محي الدين أو ابن عربي وليتتذ، ص ٢٢٧-٢٨٤، الفتوحات لابن عربي، ج ٢، ص ٦٨٦، مواقع النجوم ومطالع

أهله الأسرار والعلوم طبعة القاهرة سنة ١٣٨٤، ص ٤٥.

فظهرت. ومثاله الماء في الأرض وكذلك الدهن في اللوز، وماء الورد في الورد) ثم يسوق الآية الكريمة آية الميثاق كتأكيد لهذه الفكرة^(١).

فالغزالي وابن عربي قد أخذوا هذه الفكرة المذكورة (فطرية العلم) عن أفلاطون^(٢)، ثم أكدوها بما جاء في الآية الكريمة من فطرية الإيمان في النفوس ففاسوا المعرفة عموماً على الإيمان^(٣). وإذا كانت العلوم تنبع في النفس عن طريق التذكر، فإن هذا هو دور الجسم في علاقته مع النفس في هذا المجال، فهو آلة للنفس في اكتساب المعارف من الكون غير أن دوره يقف عند حد التأثير أو الاحتكاك بالظواهر الخارجية وعن هذا الاحتكاك تعود المعاني إلى النفس أو تتولد فيها (فالظواهر المحسوسة التي تتابع أمامنا دون انقطاع وتنعكس في مرآة النفس، هي التي تثير خواطرننا، وهي التي تفتح الطريق أمام النفس الإنسانية وتشوقها إلى معرفة ما تحتوي عليه في أعماقها)^(٤). فعندما يرى الإنسان المظاهر الخارجية ويحس بها إحساساً نفسياً تثور خواطره، فيخرج الله له من أعماق نفسه، ما لم يكن يعلمه من نفسه، (ولا يزال الحق يخرج لعبده من نفسه مما أخفاه فيها ما لم يكن يعرف أن ذلك في نفسه)^(٥) وهذه المعلومات التي تنبع من النفس لا نهاية لها، لأن النفس كما وصفها ابن عربي "تتماز عن الجواهر الروحية، بأنها عطشى لا ترتوي أبداً، وهي كلما حصلت علماً زادت عطشاً، فلا يزال طالب العلم عطشان أبداً لا يري له"^(٦).

وهذا يرجع عند ابن عربي إلى فكرة الخلق الجديد التي تعتبر أصيلة عنده، وبأن النفس تعكس ما في العالم^(٧)، لأنه لما كان الله خلاقاً على الدوام، فإن المعلومات تتجدد دائماً بالنسبة إلى النفس "فهي تسعى إلى معرفة ما يخلقه الله على الدوام والاستمرار ولذلك قال بعضهم: إن النفس بحر لا ساحل له" وهذا طبيعي ما دامت الأشياء المحدثه "أي التي كانت ممكنة ثم برزت إلى

(١) الإحياء، ص ١٤٧-١٤٨.

(٢) قارن: محي الدين، ص ٧٧٨.

(٣) انظر الفقرة الخاصة، بأبي يزيد، ثم بالجند، ص ٤٦، وما بعدها.

(٤) محي الدين، ص ٢٤٢-٢٤٣-٢٧٨-٢٧٩-٢٨٢-٢٨٤، قارن: الإحياء للغزالي، ص ١٤٧-١٤٨.

(٥) محي الدين، ص ٢٤٣.

(٦) نفس المصدر والصفحة، والفتوحات، ج ٤، ص ٤٥٥.

(٧) محي الدين، ص ٢٧٥-٢٨٠، قارن الفتوحات: باب (٢٩٧-٥٦٠)، ج ٢، ص ٢٤٦.

الوجود^(١)، وبما أن الممكنات لا نهاية لها ولا تأتي إلى الوجود دفعة واحدة، بل تدخل إليه ممكناً بعد ممكن، أمكن وصف معرفة النفس للأشياء، بأنها متجددة على الدوام^(٢)، وبأنها لا تنتهي. فكلما فكرت في الخلق الجديد، وعكس النفس للعالم وللأسماء الإلهية عند ابن عربي، تشكّلان الأساس الذي تقوم عليه نظرية المعرفة عنده، فهو يرى أن النفس تعتبر مرآة للعالم، وللذات الإلهية في الوقت نفسه، فهي تعكس كل ما في الوجود والكون من ممكنات تبرز إلى حيز الوجود عن طريق جسمها، كما أنزيا تعكس أيضاً "تجليات الأسماء الإلهية في ذاتها هي، وهذه التجليات هي الخواطر التي ترد على القلوب"، والحق لم يزل متجلياً في الدنيا في القلوب فتتنوع الخواطر في الإنسان عن التجلي الإلهي^(٣). كما أننا إذا نظرنا إلى أن العالم ليس إلا مسرحاً تتجلى فيه الأسماء الإلهية وتتحقق، أمكننا أن نصل بسهولة إلى فكرة عكس النفس للعامل "وبهذا المعنى كان الإنسان عالماً صغيراً"^(٤) أو نسخة من العالم على حد تعبير الإمام الغزالي، لأن كل ما في العالم يتعكس في نفسه وعلى هذا المعنى يمكن أن تحمل قول الصوفية إن العالم "إنسان كبير في المعنى والجرم" ويستدل ابن عربي على ذلك بقوله تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾^(٥). ولهذا اختص الإنسان دون بقية المخلوقات بمعرفة نفسه، وبأنه خلق على الصورة الإلهية^(٦)، فظاهر الإنسان خلق، وباطنه حق^(٧). ومن هنا يمكننا أن نصعد مع ابن عربي إلى أن معرفة الإنسان لله إنما تتبع من فكرته عن تقابل الأسماء الإلهية مع أعيان الممكنات وأن الأسماء الإلهية لها تأثيرها في الوجود والكون أو هي الوجود والكون، فالنفس إذن مرآة لله

(١) نفس المصدر، ص ٢٠٤-٢٠٧-٢٣٤-٢٤٤، الفتوحات، ج ٣، ص ١٧٨-٥٠٦، ج ٤، ص ٢٢٠.

(٢) محي الدين، ص ٢٠٦-٢٠٧-٢٣٤-٢٤٤.

(٣) نفس المصدر، ص ٢٨٧، انظر: مواقع النجوم طبعة القاهرة سنة ١٣٨٤ فصل منزل سر المظاهرات الإلهية والكونية، ص ١٤٣-١٤٥.

(٤) محي الدين بن عمر، ص ٢٧٦-٢٨٨، انظر فصوص الحكم، النص الأول، ص ٤٨-٤٩، النص الثاني، ص ٦١-٦٢، تعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي، ص ١٠-٢-١٤-٢١-٢٣-٢٤، الفتوحات المكية، ج ٣، ص ١٣٠-١٣١، ج ٢، ص ٤٤٦-٤٩٣.

(٥) محي الدين بن عربي، ص ٢٨٨، انظر مواقع النجوم لابن عربي، ص ١٥٥-١٥٧.

(٦) محي الدين بن عربي، ص ٢٨٦-٢٨٧-٢٩٠، قارن فصوص الحكم، ص ١٠٣-١٠٥.

(٧) محي الدين بن عربي، ص ٢٨٩، الفصوص نفس الصفحات، الفصل الأول، ص ٤٨-٥١، التعليقات على الفصوص للدكتور أبو العلا عفيفي، ص ٧-١٣.

سبحانه، أو هي التي تعكس صفات الله سبحانه وأسماءه ومن هنا أمكن القول بأن من عرف نفسه، قد عرف ربه^١.

وهذه هي النفس الكاملة، أو صورة الإنسان الكامل الذي ذكر في الأثر: "خلق الله آدم على صورته"^٢، ولكن هذه الصورة الإلهية ليست لكل النفوس الآدمية، وإنما هي للنفوس الكاملة كنفوس الأنبياء ومن كمل من الناس، أما من هبط عن هذه المرتبة، فعنده من الصورة على قدر ما يتحقق له منها"^٣.

ومن هنا كان الإنسان هو المخلوق الوحيد- من بين الكائنات- الذي يقدر على التخلق بالأسماء الإلهية "بمعنى أنه يستطيع محاكاة هذه الأسماء"^٤.

(ج) نفي التسوية بين الخلق والحق،

ومما تجدر ملاحظته في هذا الصدد، أنه ليس معنى الموازنة بين الله والعالم والإنسان عند ابن عربي أنه يقول بفكرة التسوية الكاملة بين الله والعالم أو بين الله والإنسان، وإنما هو رغم قوله بفكرة التقابل على الصورة المتقدمة، إلا أنه ينفي التسوية الكاملة بين هذه الأطراف الثلاثة "... فالعالم بالإنسان على صورة الحق والإنسان دون العالم على صورة الحق، والعالم دون الإنسان، ليس على الكمال في صورة الحق" فالتسوية ليست كاملة، لأنه إذا كان الإنسان على صورة

(١) ذكر الإمام مسلم هذا الحديث في موضعين: الأول في باب النهي عن الضرب على الوجه في كتاب (البر والصلة والآداب، والثاني في كتاب (الجنة وصفة نعيمها وأهلها باب: يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير). وقد علق الإمام النووي على هذا الحديث في الباب الأول، بأن الضمير في قوله (على صورته) يعود على المضروب حيث جاء نهى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن ضرب الخصم على وجهه فقال: "إذا قاتل أحدكم أخاه فليجنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته" وأن المراد من عود الضمير على صورة المضروب، التنفير من الضرب على الوجه تكرماً لأينا آدم فكان الضارب يضرب وجه أبيه. وعلق عليه في الموضع الثاني، بأن الضمير يعود على آدم نفسه، أي أن الله خلقه في الجنة على صورته التي كان عليها بعد أن نزل إلى الأرض لم يحصل له تغير ولا تطوير، حيث جاء الحديث بلفظ "خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعاً" وسياق الحديث في الموضوعين يمتشى مع التعليق المذكور ويعد فهم ابن عربي له هذا الفهم. وأنه خلق على صورة الرحمن أو صورة الله.

(٢) محي الدين للدكتور محمود قاسم، ص ٢٨٩، قارن: مواقع النجوم حيث يقول ابن عربي: "والمعالم الربانية المتعلقة بالحضرة الإلهية وهي التي لا تنهاى لكونها غير حاصلة في الوجود، لأن ذلك راجع إلى فهمك، وإلى ما يوجد الحق فيك عند مشاهدتك إياها، لا إلى ذاتها... ثم لا يزال كذلك يأخذ من هذا العالم المواهب الإلهية على مراتبها، ويدفعها للفقراء ممن دونهم على مراتبهم ومنازلهم"، ص ٩٣، الفصوص، ص ١٢٠-١٢١.

(٣) محي الدين للدكتور محمود قاسم، ص ٢٨٠-٢٩٠، فصوص الحكم الفصل الأول، ص ٤٨-٤٩، تعليقات الدكتور أبو العلا، ص ٧-٢١، مواقع النجوم لابن عربي، ص ١٤٥-١٢٧.

الحق، فإنه لم يكمل له ذلك. "فمن الواجب أن نفرق دائماً بين الله والإنسان والعالم، إذ ليس معنى الخلق على الصورة، هو أن نسوي بين الله والإنسان، لأننا إذا قلنا أن أ هي ب، وب هي ج فليس معنى ذلك أن نسوي تماماً بين كل من أ، ب، ج فإن العلاقة بين هذه الثلاثة ليست علاقة مساواة. ونحن نميز فعلاً عن كل من ب، وج كذلك الحق حق، والإنسان إنسان والعالم عالم".^(١)

ومن ناحية أخرى فهو يوجّه فكرة خلق الإنسان على صورة الرحمن توجيهاً يقوم على الصلة الحقيقية التي بين الله والإنسان فإن الإنسان لما كان يعكس الكون بأسره "فقد شرفه الله بأن وجه إليه خطابه لأنه ميزه بالعقل، وظهر العقل هو سبب ظهور الأوامر والنواهي الدينية"^(٢) وبهذا فالصلة بين الله والإنسان هي صلة ربوبية وعبودية^(٣) وقدّر على الإنسان بناء على ذلك أن يعبد ربه مختاراً، "وأن يرتضي الأوامر الأخلاقية التي خاطبه الحق بها" فالإنسان الكامل لا يدعي لنفسه أي رائحة من الربوبية، فلا يقول مثلاً أنه الحق، بل هو العبد المحض الذي يتقرب إلى خالقه بالصفات التي لا يوصف الخالق بها قط أي أنه هو العبد الذي يتقرب إلى خالقه دليلاً ومفتقراً إلى عونته.

فهما يكن من القول بخلق الإنسان على الصورة الإلهية، فإنه يجب أن يلاحظ دائماً إلى جانب ذلك أن الرب رب، والعبد عبد "وسيقى هناك دائماً إله وعالم وإنسان".^(٤)

وهذا من جانب ابن عربي تحقّق بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٥). وبهذه العبادة يتقرب الإنسان إلى الله، ومن واجب الإنسان أن يتقرب إلى خالقه بالذلة والافتقار، وأن لا ينظر إلى ما يجده في نفسه من قوة الصورة فذلك لله، لا للإنسان ولولا أن أسماء الحسنی قامت بنا لما وصلنا إلى هذا التكريم^(٦) من جانبه تعالى، والذي تمثل في تمييزنا عن

(١) محي الدين بن عربي، ص ٢٨٨-٢٨٩، قارن الإمام الغزالي فيما تقدم، ص ١٤٣-١٤٨.

(٢) محي الدين بن عربي، ص ٢٩٠.

(٣) انظر: مواقع النجوم لابن عربي، ص ٩١، الفصوص، ص ١٢١.

(٤) محي الدين بن عربي، ص ٢٩١، الفصوص، ص ٩٠-٩٢-١١٠-١١٢-١٢١-١٢٣، تعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي، ص ٨٤.

(٥) الذاريات: آية (٥٦).

(٦) الفصوص، ص ١٢١-١٤٧-١٤٨.

بقية المخلوقات بالعقل، وبالتكليف فليرد أسماءه تعالى على صورته، فإن "العبد عبد، والرب رب" ونسبة العبودية للعبد تقاتل نسبة الألوهية لله، وبمقام الذلة نشهد عزه تعالى، وبمقام الفقر نشهد غناه... وهذا "مذهب سادات أهل الطريق... فمن أراد أن يصحب الحق فليصحبه بحقيقته وجبلته، من ذلته وافتقاره". "فينخلع من كل الأسماء التي تعطيه أحكام الصورة التي خلق عليها" ومن أراد أن يصحب الخلق فليصحبه بما شرع له ربه، لا بنفسه، ولا بصورة ربه^(١).

(د) ما عند ابن عربي من ملامح أفلوطينية:

ورغم ظهور الطابع الإسلامي عند ابن عربي في نظرية المعرفة هذه، إلا أنه كمطلع واسع الإطلاع متنوع الثقافة، لم تخلص آراؤه من بعض الملامح الخفيفة التي توهم بتأثره بأفلوطين، أو أتباع الأفلاطونية المحدثة من المسلمين في فكرة الخلق والمعرفة.

فقد رأيناه في تفسيره لمبدأ الخلق يستعين بالثقافة الأجنبية على إبراز فكرة الخلق التي تقدمت له في ثوب فلسفي، ربما قد أراد به أن يوفق بين الاتجاه التصوفي السني، وبين آراء الفلاسفة^(٢).

فهو يرى أن أول جسم خلقه الله، أجسام الأرواح الملكية المهمة في جلال الله "ومنهم العقل الأول، والنفس والكلية، وإليها انتهت الأجسام النورية المخلوقة من نور الجلال"^(٣).

وهذه الأجسام النورية التي ترجع إلى النفس الكلية، هي الجواهر أو الذرات الروحية أو (المونادات) بتعبير (ليبتنس) التي هي أصول المخلوقات والتي سماها ابن عربي فيما تقدم (الأعيان الثابتة) أو (الممكنات)^(٤).

وكل هؤلاء الملائكة الأولين، أو الكروبيين قد خلق بواسطة الله سبحانه مباشرة، إلا النفس الكلية "التي دون العقل" فقد تكون قد خلقت عن طريق العقل. وكذلك بقية الملائكة الذين خلقوا بعد ذلك فهم داخلون "تحت حكم الطبيعة فهم من جنس أفلاكها التي خلقوا منها، وهم

(١) محي الدين بن عربي، ص ٢٩٣، الفصوص، ص ٨٢-١٠٤-١٠٦.

(٢) انظر فكرة الخلق له في الفتوحات، ج ١، ص ١٩١-١٩٣.

(٣) الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٩٢، وفصوص الحكم، ص ٧٤.

(٤) انظر: محي الدين بن عربي: الفصل الثالث، الخامس، السابع، الثامن، قارن: بحث الدكتور أبو العلا عفيفي في الكتاب التذكاري (محي الدين بن عربي) سنة ١٩٦٩م، دار الكتاب العربي بعنوان (الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي، ص ٢٠٩-٢١٠).

عمارها وهكذا فكل فلك أصل لما خلق فيه من عمارة كما خلق آدم من تراب وعمر به وبنه الأرض^(١) الخ.

وفكرة الخلق متصلة عنده بالعلم الإلهي كما تقدم، (فخزائن الجود)، الإلهي أو (عندية الحق) أو (شيئية الثبوت) أو (العلم الغيبي) أو (العقل الإلهي) أو (علم الله للأشياء) كل هذه المصطلحات الإسلامية التي يعبر بها عن علم الله في مناسبات مختلفة^(٢)، نراه يعبر عنها في صدد حديثه عن الخلق وعلم الله (في الفتوحات) بتلك المصطلحات الفلسفية التي رأينا منها شيئاً عند أتباع الأفلاطونية الحديثة في صدد قولهم بنظرية الفيض. وذلك مثل قوله: لما شاء الله أن يخلق (عالم التدوين والتسطير) - (أو اللوح المحفوظ كما جاء في القرآن الكريم) عين واحداً من هؤلاء الملائكة الكرويين، وهو أول ملك ظهر من ملائكة ذلك النور "سماء العقل والقلم" وتجلى الله لهذا العقل أو القلم "في مجلى التعليم الوهبي بما يريد إيجاداً من خلقه (الله) لا إلى غاية وحد، فقبل بذاته علم ما يكون وما للحق من الأسماء الإلهية الطالبة صدور هذا (العلم الخلقى).

واشتق من هذا العقل موجوداً آخر سماه اللوح، وأمر القلم أن يتدلى إليه ويودع فيه جميع ما يكون إلى يوم القيامة^(٣). ونراه في كتاب (مواقع النجوم) يصف هذا العقل بأنه أبو البشر، واللوح بأنه أم البشر، وهو يتقابل مع ما ذكره في الفصوص آخر الفص النوحى حيث قال في تفسير قوله تعالى على لسان نوح عليه السلام: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ آخر سورة نوح: - "ولوالدي" من كنت نتيجة عنهما، وهما العقل والطبيعة. "وللمؤمنين" من العقول، "والمؤمنات" من النفوس...^(٤)، كما يتقابل مع العقل الكلي والنفس الكلية عند أفلوطين، وأنها سر الوجود، وعنهما فاض الخلق.

كذلك إذا نظرنا إلى حديثه عن الحقيقة المحمدية بالتفصيل، وأنها أصل الوجود وعنهما نشأ الكون بما فيه، رأينا فيها نظرية الفيض كما هي عند الفارابي، ولكن بصورة أخرى^(٥).

(١) الفتوحات، ج١، ص ١٩٢-١٩٣.

(٢) انظر: محي الدين بن عربي: الفصول المتقدمة، ص ٢٢٣-١٦٣.

(٣) الفتوحات، ج١، ص ١٩١.

(٤) انظر: كتاب مواقع النجوم، ص ١١٥، الفصوص، ص ٧٤.

(٥) انظر: عنقاء مغرب طبعة القاهرة سنة ١٣٧٣، ص ٣٦-٣٨، قارن: الفصوص، ص ٤٨-٤٩، التعليقات على

الفصوص للدكتور أبو العلا، ص ٦-١١.

ولكنه يمضي بعد ذلك في تكميل فكرة الخلق والعلم على التفضيل والبيان الذي جاء في القرآن بهذا الصدد^(١).

مما يجعلنا نحمل ما أثر عنه من مثل هذه العبارات الموهمة في نظريته في الخلق، على نظرية الأسباب الثانوية التي التقى فيها مع ابن رشد^(٢)، والتي يريان فيها أن الله هو المحرك الحقيقي لكل ما نراه من أسباب، وخاصة أن ابن عربي يقول في (مواقع النجوم) تعليقاً على عرضه لفكرة الخلق بتلك الطريقة الأفلوطينية:

"وهذه كلها أسباب وأغطية على عين بصيرة العمى الذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا. والعلم هو الذي يوصلك إلى رفع هذه الأغطية عن عين بصيرتك، وتولي الحق تعالى لتلك الأشياء، "عند الأسباب، لا بالأسباب ليضل من يشاء، ويهدي من يشاء"^(٣).

وهذا يحملني على القول بأنه متأرجح، بين الأخذ بنظرية الفيض، وعدم الأخذ بها كما هو شأنه، في التذبذب بين القول بوحدة الوجود، وبين عدم الالتزام بها في كثير من الأحيان، وكأنه بذلك يريد أن يفسر الدين بالفلسفة ولكنه لا يجد فيه إقناعاً.

(هـ) ابن عربي ووراثة الرسول (صلى الله عليه وسلم):

وهو يصرح بأن "إنتاجه لم يكن نتيجة لدراسة أو لتفكير نظري، بل يرجع إلى الكشف الصوفي بسبب تقليده للرسول صلى الله عليه وسلم في أفعاله وأحواله مما أتاح له أن يكون من ورثته".

ويقصد بهذه الوراثة، الوراثة في العلم الباطن والكشف والشهود، والأخذ عن الله مباشرة، أو عن الرسول نفسه في النوم.

فهو "من أهل الكشف الصوفي الذين يعتمدون على الإلهام أو الإلقاء الإلهي الذي يغمر النفس على هيئة الخواطر التي لا يشك صاحبها في أنها صادقة"^(٤).

(١) الفتوحات، ص ١٩٣.

(٢) محي الدين، ص ١٦٣-١٨٠-١٨١-١٨٤-١٨٦-١٩٨-٢٠٨، نفس المصدر.

(٣) مواقع النجوم، ص ١١٥.

(٤) ص ٢٢-٢٥-٢٩-٣١-٣٣-٣٥، من دراسات في تصوف محي الدين بن عربي، مقدمة فصوص الحكم، ص ٤٨، مقدمة الفتوحات المكية، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٣٣٥-٣٣٦، الخيال في مذهب محي الدين ابن عربي، ص ٩٧-٩٨، محي الدين بن عربي، ص ٢٧٨-٢٨٧، مواقع النجوم المتقدمة، ص ٣-٤-٥-٦، ص ١٥١، ومواضع كثيرة في فصوص الحكم والفتوحات وغيرها.

ذلك لأن هذه الخواطر شيء من خفي غيوبه تعالى، يختص لها من يشاء من عباده فهي تعريف من الله بأنها من عنده^(١).

وابن عربي يصف هذه الخواطر، بأنها أول الواردات التي ترد على القلب نحو أمر من الأمور حين تتجه النفس إلى الله، بإخلاص الإيمان والعبادة له^(٢)، أو هي أول الكشف الذي يفاجأ الإنسان، والذي يسميه علم الضرية أو الرمية "وفي هذه الرمية أو اللحظة يكاد ينمحي عنصر الزمان والمكان، بحيث يمكن تشبيه هذا العلم المفاجئ الذي يشرق في الخيال بالعلم الذي يكسبه التلميذ من أستاذه فور سماعه"^(٣).

وبناءً على ذلك فالخاطر الأول لا يخطئ أبداً بالنسبة إلى العارف في نظر ابن عربي - الذي يؤكد لنا أن كلاً من النظرة الأولى والسماع الأول والكلمة الأولى لا تكون إلا مخصصة لله فكل هذه خواطر صادقة. . أما ما بعدها فهي عرضة للصواب والخطأ^(٤).

فهذه الخواطر هي سفراء الحق، فإذا وردت على قلب العارف - علم عن طريق المشاهدة ما أراد الله أن يلهمه به، فهو دائم اليقظة ليتلقى هؤلاء السفراء، لأنه يعلم أنهم يمرون بساحته ولا يبتون وهذه الخواطر تفرغ باب الغافل، فإن اتبته تلقاهم، وإن ظل في غفلته عادوا حيث أتوا^(٥).

وهذه الخواطر هي أدلة العلم اليقيني الذي "يهبه الله لبعض عباده ممن أخلصوا له الإيمان وتقربوا إليه بالفرائض والنوافل" وهو علم ضروري بحيث لو أراد العارف أن يتخلص منه ما استطاع. "ذلك لأن العلم اليقيني يستقر في نفسه بسبب نور الإيمان الذي يكشف عن حقيقة ما جاء به الوحي". فهي الخواطر بينات من الله سبحانه تصحب ذلك العلم اليقيني أو الضروري في قلب العبد، وصاحب هذه البينات "على نور من ربه، وعلى صراط مستقيم، فيرى الأشياء على حقيقتها فيرى الشبهة شبهة، ولا تلتبس لديه هذه الشبهة بالبينية"^(٦).

(١) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٣٥-٢٣٦.

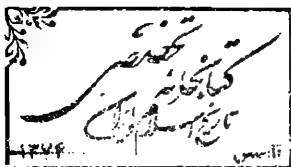
(٢) نفس المصدر، ص ٢٣٦، الخيال عند ابن عربي، ص ٥٧.

(٣) الخيال عند ابن عربي، ص ٦١، دراسات، ص ٣٢٧-٣٣٠.

(٤) دراسات، ص ٢٣٦.

(٥) دراسات، ص ٢٣٦.

(٦) نفس المصدر، ص ٣٣٥، الفتوحات المكية، ج ١، ص ٣٤٢.



وهذه قضية يرجعها ابن تيمية إلى مبدأ علمي يلتقي فيه مع ابن عربي وهو (أن علم الإنسان مرجعه إلى شعوره نفسه بأنه عالم) وبناء على ذلك فمن الخروج على المبدأ العلمي، وصف ذلك الإنسان بأنه غير عالم "فإذا كان علم الإنسان بكونه عالماً مرجعه إلى وجود ذلك وإحساسه في نفسه بذلك وهذا أمر موجود بالضرورة- لم يكن لهم أن يخبروا عما في نفوس الناس: بأنه ليس بعلم بغير حجة، فإن عدم وجودهم من نفوسهم ذلك لا يقتضي أن الناس لم يجدوا ذلك"^(١).

ثم يبين ابن تيمية أن هذا حال أئمة المسلمين وسلف الأمة "وحملة الحجة، فإنهم يخبرون بما عندهم من اليقين والطمأنينة والعلم الضروري".

ثم يستدل على ذلك بما جرى بين بعض أئمة المذاهب والعلماء المتقدمين فيورد حكاية يراها محفوظة ومشهورة عن (نجم الدين): فقد دخل عليه متكلمان، أحدهما: أبو عبد الله الرازي، والآخر من متكلمي المعتزلة وقلنا: "يا شيخ بلغنا أنك تعلم علم اليقين؟ فقال: نعم، أنا أعلم علم اليقين، فقالا: كيف يمكن ذلك، ونحن من أول النهار إلى الساعة نتناظر، فلم يقدر أحدهما أن يقيم على الآخر دليلاً؟- فقال: ما أدري ما تقولان. ولكن أنا أعلم علم اليقين فقالا صف لنا علم اليقين، فقال: "علم اليقين عندنا واردات ترد على النفوس تعجز النفوس عن ردها، فجعلنا يقولان: واردات ترد على النفوس تعجز النفوس عن ردها؟! ويستحسنان هذا الجواب". ويعلق ابن تيمية على ذلك بأن هذا العلم الضروري اليقيني "لأنه يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه الانفكاك عنه" وأن المرجع في كونه ضرورياً "إلى أنه يعجز عن دفعه عن نفسه".

ثم يشير إلى أن هذين المتناظرين، سألا الشيخ نجم الدين عن الطريق إلى ذلك العلم فقال لهما "تركان ما أتما فيه، وتسلكان ما أمركما الله به، من الذكر والعبادة"^(٢). فهذه إشارة إلى جدل المتكلمين غير المنتج الذي يرده ابن عربي أيضاً حين يقابل بينه وبين علم الكشف والدوق^(٣).

ويسمي ابن تيمية هذا العلم الضروري (علم الفطرة)، ويرى أنه يتقابل مع ما جاءت به الشريعة، إلا أنه يكون مجملاً والشريعة تأتي تفصلاً، وذلك مثل صفة استوائه تعالى على

(١) نقض المنطق لابن تيمية، ص ٣٧.

(٢) نقض المنطق، ص ٣٨.

(٣) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٣١٤-٣٢٣.

العرش وكونه تعالى عالياً على مخلوقاته بائناً عنهم "فهذا أمر معلوم بالفطرة الضرورية التي يشترك فيها جميع بني آدم"، ثم جاءت الشريعة وفصلت ذلك "كما أخبر الله به في القرآن والتوراة"^(١).

وطريق هذا العلم الضروري العبادة والتطهر، وكل من كان بالله أكثر معرفة وعبادة ودعاء، وأكثر ذكراً له بالقلب "كان علمه الضروري بذلك أقوى وأكمل فالفطرة (الخلقية) مكملة بالفطرة المنزلة (الشريعة) فإن الفطرة تعلم الأمر مجعلاً، والشريعة تفصله، وتبينه، وتشهد بما لا تستقل الفطرة به فهذا، هذا، والله أعلم"^(٢).

ومن ثم فيرى ابن عربي أن هناك نوعين من المعرفة، معرفة أهل الطريق، وهي كشف محقق لا يصل إلى صاحبه "إلا عن عمل وتقوى" وهي علم موهوب لا تتطرق إليه شبهة أو خطأ"^(٣).

أما النوع الثاني "فربما كان من الأولى أن يسمى باسم العلم"^(٤)، وهو ذلك النوع الذي يكتسبه صاحبه عن طريق التفكير النظري والاستدلال العقلي، وهذا النوع عرضة للشك والريب، وليس بيقيني، لأنه يمكن الطعن في الوسائل المؤدية إليه وهي الحواس فهي "محددة بموضوعات كل حس منها، وفي حدود معينة" "كما أن فيها من العلل ما فيها"^(٥)، ولهذا عدل الصوفية إلى الطريقة الأولى التي لا تدخلها شبهة أو لبس، حتى يأخذوا علمهم عن عين اليقين"^(٦).

وابن عربي يرى أن أصحاب هذه الطريقة لا يصلون إلى هذا النوع من العلم، إلا بالإكثار من الطاعات والنوافل بعد أداء الفرائض حتى يصلوا إلى درجة، يكون الحق فيها سمعهم

(١) نقض المنطق، ص ٣٨-٣٩، قارن: ابن عربي في (الخيال) للدكتور محمود قاسم، ص ٨٨، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٣٠١.

(٢) نقض المنطق لابن تيمية، ص ٣٩.

(٣) دراسات في الفلسفة، ص ٣٠١، الفتوحات، ج ٢، ص ٣٩٣.

(٤) مواقع النجوم، ص ٣١.

(٥) دراسات، ص ٣٠١-٣١٤، قارن: ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ١٩٣-٢٠٢، نقض المنطق، ص ٢١-٩٣، الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٩٣.

(٦) دراسات، ص ٣٣٣، وانظر: مواقع النجوم، ص ٣١-٣٢، الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٩٣-٣٩٤.

وبصرهم وجميع قواهم وهي الدرجة التي يشير إليها حديث الأولياء، وحينئذ يعرف الولي أو العارف الأمور كلها بالله، "ويعرف الله بالله، إذ لا بد من التقليد وإذا عرفت الله بالله، والأمور كلها بالله، لم يدخل عليك في ذلك جهل ولا شبهة"^١، وهذا هو معنى قول بعضهم: "عرفت ربي بربي، ولولا ربي ما عرفت ربي"^٢.

وربما كان في هذه العبارة المتقدمة من ذي النون المصري تأسيس لذلك التعليل الذي يعلل به ابن عربي هذه المعرفة التي تأخذها النفس عن الله، ذلك لأن الأخير يرى أن سر فيض هذا العلم على النفس من لدن الله، ما تتصل به بالخالق تعالى من الوجه الخاص الذي يربطها به، أو تلك الرقائق الروحية التي تمتد إلى الإنسان من الله سبحانه^٣، "فإن لكل مخلوق وجهاً خاصاً يربطه بخالقه، ولولا هذا الوجه، لما بقي في الوجود لحظة واحدة"^٤، فهذا الوجه الخاص، هو الذي يحفظ على الإنسان وجوده- وعلى كل كائن أيضاً- إلى أجل مسمى^٥، "وهو الطريق الذي يعلم به كل مخلوق خالقه حسب طاقته واستعداده" "فإن الله يتجلى في كل موجود من ذلك الوجه الخاص فيعطيه من العلم به ما لا يعلمه منه ذلك الموجود وما فضل أهل الكشف إلا بعلمهم بذلك الوجه"^٦، ولقد امتاز الإنسان عن بقية المخلوقات من ناحية توجه الأسماء الإلهية كلها إليها، والأسماء الإلهية كما نعلم هي مفاتيح الوجود كله، وليس الوجود إلا تحقق هذه الأسماء، ونفوذ آثارها في الكون، ومن هنا كان آدم أو الإنسان مخلوقاً على الصورة الإلهية^٧، وكان خلاصة العلم ومجموع حقائقه ولما كان هذا هو شأنه فكان هناك وشائج تمتد من آدم إلى كل إنسان انحدر من صلبه، وبما أن نسبة آدم إلى الله وإلى العالم هي نفس النسبة التي بينه وبين ذريته، كانت في كل إنسان "رقيقة، من كل صورة في العالم تمتد إليه لتحفظ عليه صورته،

(١) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٣٣٣.

(٢) هو قول ذي النون المصري. الرسالة القشيرية، ص ١٤٢.

(٣) محي الدين بن عربي (ولييتز)، ص ٢٣-٢٣١-٢٨١.

(٤) محي الدين بن عربي، ص ٢٣٠-٢٨١، دراسات في فصوص محي الدين بن عربي، ص ٢٢، الخيال عند ابن عربي، ص ٨٩-٩٠.

(٥) محي الدين بن عربي، ص ٢٣١.

(٦) نفس المصدر والصفحة، الفتوحات المكية، ص ١٩٢، محي الدين ابن عربي، ص ٢٨٠-٢٨١، ص ٢٣٠-٢٣١.

(٧) محي الدين بن عربي، ص ٢٨٦-٢٨٧.

ورقيقة (أخرى) من كل اسم إلهي لتحفظ عليه مرتبته وخلافته، فهو يتنوع في حالاته تنوع الأسماء الإلهية (كلها) ويتقلب في أكوانه تقلب العالم (في مظاهره). . فإذا تحرك حرك جميع العالم واستدعى بتلك الحركة توجه الأسماء الإلهية عليه^(١). ولذلك كان تنوع الخواطر وورودها على الإنسان عن طريق التجلي الإلهي، وكان علم الذوق علماً يقيناً لهذا السبب^(٢).

ويشير ابن عربي إلى أن هذا العالم يتنوع بتنوع الوجوه الخاصة أو الرقائق، التي تربط الإنسان بخالقه، والتي تتميز في كل إنسان عن الآخر وهذا هو السبب في اختلاف علم موسى عن علم الخضر عليهما السلام، حيث أنكر موسى (صلى الله عليه وسلم) على الخضر خرق السفينة وقتل الغلام، وإقامة الجدار، فلم يتبين الحكماء في هذه الأعمال، ولذلك قال الخضر لموسى: "إنه على علم لا يعلمه موسى"، فكل منهما له وجه خاص يربطه بالله، وعن ذلك الوجه كان علم كل منهما "فكان لموسى (أيضاً) علم حباه الله به وما كان الخضر ليعلمه"^(٣).

ولكن هذا العلم الإنساني مهما يكن لا يصل إلى العلم بذات الحق "فالعلم بذات الحق محال حصوله لغير الله"^(٤). وهذا هو ما رأيناه عند الغزالي من قبل حيث قال: لا يعرف الله، إلا الله.

ومن خصائص هذا العلم عند ابن عربي، أنه لا يكتسب اكتساباً ولا يسعى الإنسان إليه، بل هو منحة إلهية يعطيها الله لمن يشاء من عباده. ويذكر لنا تجاربه في ذلك فيقول: "أنه ما فكر قط أن يطلب من الحق أن يطلعه على كون من الأكوان، ولا حادثة من الحوادث، وإنما ارتضى لنفسه أن يدع أمر نفسه لله حتى يستعملها فيما يرضيه" فهو لا يريد أن يخصه الحق بمقام يسمو به على بقية الناس، ويرى أن هذا هو مظهر العبودية المحضة^(٥). وأن صاحب الكشف الحقيقي هو الذي لا يطلب الكشف، بل الكشف هو الذي يفاجئه^(٦).

(١) محي الدين بن عربي، ص ٢٨٠-٢٨١.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٨٧.

(٣) الخيال في مذهب محي الدين بن عربي، ص ٨٩-٩٠.

(٤) محي الدين، ص ٢٣١.

(٥) الخيال، ص ٩٦-٩٧، قارن أيضاً نهاية، ص ٢٥، من نفس المصدر.

(٦) نفس المصدر، ص ٩٤.

كما أن من صفات هذا العلم أيضاً، أن لا يكون له مستند معين، ولا يعرف الإنسان من أين أتاه، وقد يكون من الخفاء بحيث لا يعرفه سوى أسرار العارفين وأعماقهم، لا نفوسهم، أي أنها تكون أقرب إلى اللاشعور منها إلى الشعور^(١). وهي طبيعة العلم الضروري كما يصفه الإمام الغزالي بأنه لا يمكن ذكر مستنده على التعيين وذلك مثل الذي يخبره جماعة بخبر متواتر فإنه لا يمكنه أن يذكر أن اليقين مستفاد من قول واحد معين، بل من حيث لا يدري، ولا يخرج عن جملة ذلك، ولا بتعيين الأحاد^(٢).

(و) متى يكون هذا العلم لديناً؟

وإذا كان ابن عربي يقول بأن هذا العلم اللدني، إنما هو ثمرة متابعته للرسول صلى الله عليه وسلم وإقتدائه به في أفعاله وأحواله، وأن العارفين أصحاب هذه العلوم إنما يسرون على أقدام الأنبياء^(٣)، إلخ، فإنه لا يكفي بذلك بل يطلب رد كل ما خطر على بال الوالي، أو ورد عليه إلى ميزان الشرع الكريم، وقياسه بمقياسه. فهناك علامة لا تخطئ، وهي أن الكشف "لا يكون إلا لمن يلتزم بأداب الشرع ولن إذا وقعت منه معصية رآها معصية فإذا لم يكن هذا هو شأنه فهو شخص لا يعاب به الله على حد تعبير ابن عربي... فليس لأحد أن يرتكب المعصية، أو يحرم الحلال محتجاً بأنه من أهل الكشف. فالتزم الشرع هو الميزان الدقيق الذي يفرق بين أصحاب الكشف وبين أدعيائه، وللعارفين في رسول الله قدوة حسنة^(٤).

وبهذا فأفضل الوسائل عند ابن عربي "لإكمال الخلق، هو أن يرى المرء نفسه في مرآة الرسول صلى الله عليه وسلم" فلا تطلب مشاهدة الحق إلا في مرآة نبيك فالزم الاقتداء والاتباع، ولا تطأ مكاناً لا ترى فيه قدم نبيك^(٥).

فالكامل عند ابن عربي من عمل على الإيمان مع ذوق العيان، وهو يخبر عن نفسه بأنه مع وصوله إلى درجة المشاهدة والعلم اليقيني إلا أن ذلك لم يزحزحه عن إيمانه بالله وبرسوله وبما جاء به مجملًا ومفصلاً فعملت على إيماني بذلك حتى علمت من أين آمنت، وكشف الله عن

(١) الخيال، ص ٨٩.

(٢) المتقذ من الضلال، ص ١٣٧.

(٣) المتقذ من الضلال، ص ١٣٧.

(٤) انظر: الخيال، ص ١٦، محيي الدين.

(٥) الخيال، ص ٩٠، ٩١.

بصري وبصيرتي، فصار الأمر لي مشهوداً وعلمت قدر من اتبعته وهو الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، واطلعت جميع ما آمنت به مجملاً وشهدت ذلك كله، فما زحزحني علم ما رأيته وعايته عن إيماني، فواخيت بين الإيمان والعيان^(١). ثم يؤكد استمساكه بالكتاب الكريم وبما أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم فيرجع هذا الكشف إلى "حضرة القرآن وخزائنه" ويقول أنه أعطى مفتاح الفهم فيه والإمداد منه "وهذا كله حتى لا تخرج عنه، فإنه أرفع ما يمنع، ولا يعرف قدره إلا من ذاقه وشهد منزلته حالاً من نفسه، وكلمة الحق به في سره"^(٢).

وهو يرى أن صاحب الكشف، بهذا يكون قد تمحض في الأخذ عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وبعد عن أهل المذاهب والتقليد والمالدين "ولهذا فالفقيه الصادق لا ينتمي إلى مذهب، إنما هو مع الرسول الذي هو مشهود له"^(٣). فصاحب الكشف عنده ملتزم دائماً بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم "فإن الأولياء إذا عملوا بما شرع لهم هبت عليهم من تلك الحضرات الإلهية، نفحات جود إلهي كشف لهم من أعيان تلك الأمور الإلهية التي قبلت من الأنبياء عليهم السلام"^(٤).

وبناء على ذلك فليس من المقبول عند ابن عربي أن يتعارض كشف الأولياء مع ما جاء به الأنبياء وقياسه بمقياس الشرع كما تقدم "إذا من المقرر في هذه الحالة أن كشف الولي قد طرأ عليه الخلل بسبب أنه أقحم على كشفه نوعاً من التأويل الذي جاء به عن طريق الفكر والنظر"^(٥). وهذا راجع كما يقول أستاذي الدكتور أبو الوفا إلى "أن التجربة الصوفية واحدة في أصلها" ولكن اختلاف الصوفية راجع إلى التفسير الذي يعملونه لها بحسب ثقافتهم واتجاهاتهم المختلفة"، كما يرجع أيضاً إلى الفروق الفردية بين صوفي وآخر^(٦).

فالرجوع إلى ميزان الشرع هو النداء الذي يوجهه إلى الأولياء وأصحاب الكشف ويطالبهم به دائماً في كل ما يعن لهم من الأمور، وقد سبق أن ردد الجنيد، وأبو سليمان الدراني وغيرهم

(١) محيي الدين، ص ٢٧٤.

(٢) الخيال، ص ٩٥، ٩٦، الفتوحات، ج ١، ص ٥٦-٥٧، ٥٩، ص ٣٩٣، ج ٢.

(٣) الخيال، ص ٩٨-٩٩، الفتوحات، ج ٣، ص ٣١٠، ٣٦١.

(٤) نفس المصدر، ص ٩٩.

(٥) الخيال، ص ١٠٠، الفتوحات، ج ٢، ص ٣٩٤.

(٦) انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٣، ١١، وما بينهما.

هذا النداء^(١)، فابن عربي في هذا المجال إذن من هؤلاء الذين أعلنوا تمسكهم بالكتاب والسنة، ومن نهج على نهجهم استجابة لقوله تعالى "فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم^(٢) الآخر^(٣)".

وهنا نجدنا مع ابن عربي أمام الالتقاء مع ابن تيمية في أصل آخر من أصول الكشف، وذلك حيث يقول هذا الأخير "لكن ليس لأحد أن يطلق القول على ما يقع في نفسه أنه وحي لا في اليقظة، ولا في المنام إلا بدليل يدل على ذلك"^(٤).

وبهذا فالعنصر الإسلامي، والمصدر القرآني أصل لأموال المعرفة والكشف عند ابن عربي رغم ما يترأى لنا عنده من التأثير بالثقافات الأخرى.

(ز) مظاهر هذه المتابعة للرسول (صلى الله عليه وسلم) وأثرها فيما أوتيته من كشف؛

يحكي محيي الدين بن عربي أنه حرص على أن يتابع الرسول صلى الله عليه وسلم في كل ما جاء به إلى أقصى غاية، وأبعد مدى^(٥)، فكان يقتدي به صلى الله عليه وسلم في كل شيء جاء به عدا ما كان خاصاً به صلى الله عليه وسلم وحده، وذلك مثل زواجه صلى الله عليه وسلم بأكثر من أربع وكان يقلده في كل فعل من أفعاله: في أكله وشربه، وجميع ما ينسب إليه، من عبادة أو معاملة "فيصلي صلاته ويصوم صيامه، ويعامل أهله معاملة الرسول لأهله من مزاح وجد"^(٦). بل في الأفعال التي "أقامه الله فيها من أوراد وتسبيح وصلاة، لا ينقص من ذلك بل لقد بلغ الأمر بابن عربي في ذلك أن واصل في صيامه^(٧)، كما كان الرسول صلى الله عليه وسلم يواصل، وإن كان الرسول صلى الله عليه وسلم قد نهى عن ذلك إلا أن ابن عربي قد أراد بذلك البلوغ في متابعته صلى الله عليه وسلم إلى أبعد مدى. وهي حساسية قوية في هذا المجال جعلت

(١) الخيال، ص ٩٩، الفتوحات، ج ٢، ص ٨، انظر الفقرة الخاصة بالجند من هذه الرسالة وصدر هذا الفصل.

(٢) انظر الفصوص، ص ٤٨، حيث يقول: "ومن الله أرجو أن أكون ممن أيد فتايد وقيد بالشرع المحمدي المظهر".

(٣) سورة النساء: ٥٩.

(٤) مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ٢٠٢.

(٥) انظر الفتوحات، ج ٢، ص ٣٩٣، ٣٩٤، مواقع النجوم، ص ٦٨-٧٠.

(٦) دراسات في تصوف محيي الدين بن عربي، ص ٢٥.

(٧) دراسات في تصوف محيي الدين بن عربي، ص ٢٦.

ابن عربي ينظر، إذا اختلفت الروايات التي تحدد أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم فيعمل "بكل رواية وقتاً ما ولو لمرة واحدة"^(١) حرصاً على أن لا يفوته عمل من أعمال الرسول صلى الله عليه وسلم.

وهذه المتابعة للرسول صلى الله عليه وسلم جعلته يقف مواقف الرسول ويرثه في أحواله، وورادته^(٢). ومن ذلك قراءته للقرآن الكريم، فإنه كان يشعر بأنه يتلو من قلبه بدلاً من أن يكون مجرد أصوات وألفاظ يردد لها لسانه، وهو يرجع ذلك إلى أنه كان دائماً في مقام الذلة والخشية، وهذا المقام من شأنه أن يعطي الخشوع، والخشوع من شأنه أن يعطي العلم والتصدع "وفي حالة التصدع ينبعث القرآن من القلب"^(٣) لا من اللسان^(٤).

وفي هذه الحالة "فإنه يعلم من معانيه ما لم يكن يعلم" فإن قراءة القرآن من القلب مظهر للوراثة الكاملة للرسول صلى الله عليه وسلم وبها يشعر المرء بحلاوة القرآن في قلبه "فإذا وجد هذه الحلاوة التي تفوق كل لذة فذلك الذي نزل عليه القرآن الجديد" أي شعر به كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشعر هو والصحابة عند قراءته ونزوله، فعلم منه ما لم يعلم، ووجد فيه كل ما يريد، ونزل الحق في قلبه، وكلمة "من سره في سره". وهذا هو مضمون قولهم "حدثني قلبي عن ربي من غير واسطة"^(٥).

وهذه الخاصية في نظر ابن عربي، لا تتأتى إلا للإنسان الكامل، وذلك أن الإنسان الكامل هو خلاصة العالم كما تقدم، والقرآن خلاصة الكتب السماوية، وبهذا التجانس "فالإنسان الكامل هو الذي يتلو القرآن من قلبه" فيتذوق ما كان يحده الرسول في نفسه "في مثل الوحي بالملك فيجد الوارث ذلك في اللغة الملكية، ومن الملك الذي يسدده، ومن الوجه الخاص الإلهي بارتفاع الوسائط، فيجد لذة نزوله على قلبه، فالقرآن في تجدد في هذه الحال".

(١) نفس المصدر، ص ٢٥.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٢، ٢٣، ٣٦-٣٧، الفتوحات، ج ١، ص ١٩٥.

(٣) ربما كان متأثراً في ذلك بقوله تعالى: "لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله الحشر: آية ٢١.

(٤) دراسات في تصوف محيي الدين بن عربي، ص ٢٨.

(٥) دراسات في تصوف محيي الدين بن عربي، ص ٢٨، ٢٩، ؟؟؟ أيضاً مقالاً للدكتور محمود قاسم في منهج ابن عربي في تفسير القرآن. مجلة الهلال ديسمبر، سنة ١٩٧٠م، الفتوحات، ج ١، ص ٤٩١، وفي هذا الواقع فهذه هي القراءة، التي يشير إليها القرآن الكريم في قوله: "لو أنزلنا هذا القرآن على جبل" إلخ، سورة الحشر: آية ٢١.

ولن يقرأ القرآن من قلبه هذه القراءة إلا صاحب التنزل، وهو صاحب الذوق الميراثي^١ والعارف أو الولي الذي يرث الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه القراءة هو أحد هؤلاء الذين قبل فيهم: إن من استظهر القرآن عن ظهر غيب، فهو الذي أدرجت النبوة بين جنبيه^٢، فيصير نوراً كله فيصير من أمامه، ومن خلفه- كما حدث للرسول صلى الله عليه وسلم وكما دعا الله سبحانه وتعالى في ذلك بقوله "... واجعلني نوراً- ويصير وجهاً كله فلا تتميز له جهة عن جهة"^٣.

وقد حكى ابن عربي أن ذلك قد حدث له، في إحدى التجارب التي مرت به^٤. والإمام الشوكاني كرائد من رواد السفينة، يرى أنه ليس هناك ما يمنع من ذلك - فأي مانع من أن يمد الله سبحانه عبده من نوره فيصير صافياً من كدورات الحيوانية الإنسانية، لاحقاً بالعلم العلوي سامعاً بنور الله، مبصراً بنور الله؟ وخاصة أن الله سبحانه قد وصف عباده بذلك النور فقال: "نورهم يسعى بين أيديهم"^٥، فمن أمد الله سبحانه بنوره في جميع بدنه صار لاحقاً بالعلم العلوي ومن أمد عضواً منه بنور الله صار ذلك العضو نورانياً، فإن كان من الحواس كان لها من الإدراك ما لم يكن لغيرها من الحواس التي لم تمد بنور الله عز وجل...^٦. وهذا المقام وإن كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم أولاً فهو لبقية المؤمنين أو الأولياء الذين اتبعوه بحكم التبعية والوراثة كما يقول ابن عربي، والقرآن الكريم قد صرح بهذه المظاهر أو الأحوال التي تصير للأولياء أو الكاملين أشار إليها ابن عربي، ووافقه الإمام الشوكاني فقال تعالى إلى جانب الآية المتقدمة، يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبإيمانهم^٧.

(١) هذا حديث موضوع: الفوائد المجموعة الشوكاني، ص ٣٠٦.

(٢) دراسات في تصوف ابن عربي، ص ٢٩، ٣٠، الفتوحات، ج ١، ص ٤٩١، ٣٣٥، وقد جاء هذا الحديث المتقدم في الصحيحين وغيرهما. انظر قطر الولي الشوكاني، ص ٤١٥.

(٣) الفتوحات، ج ١، ص ٤٩١، دراسات في تصوف محيي الدين، ص ٣٠، ٢٩، الواقع فهذه القراءة هي التي يريد الله ورسوله، فقد أنبا الرسول (ص) عن الخوارج ووصفهم بشر صفة، وهي: أنهم "يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم ولذلك فهم "يمرقون الإسلام، كما يمرق السهم من الرمية". التحفة العراقية في الأعمال القلبية لابن تيمية، ص ٣٥. طبع المكتبة السلفية، سنة ١٣٨٦ هـ.

(٤) التحريم: ٨، انظر أيضاً: قطر الولي، ص ٤١٥، ٤١٦.

(٥) ص ٤١٦، ٤١٧، نفس المصدر.

(٦) الحديدي: ١٢، انظر أيضاً آية: ٢٨، ١٣.

وفي الآية السابقة يشير بذلك إلى فضيلة التبعية للرسول صلى الله عليه وسلم أو وراثته فيقول: "يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم، وبأيمانهم، يقولون ربنا أتمم لنا نورنا".

فهذا نص على أن الإنسان يصير نوراً، وأنه يرى من الجهات الأخرى مثل ما يرى من أمامه، فهذه هي مرتبة العارف التي يرى ابن عربي، أنه قد نالها، بنظره إلى القرآن الكريم من مرتبة الرسول نفسه "لا من حيث مرتبة من بعث الرسول إليهم" فتلاه من قلبه "قبل أن يتلوه بلسانه، ولولا ذلك لما اهتدى إلى إدراك معانيه" إذ ليس سمع النبي صلى الله عليه وسلم ولا فهمه، فهم السامع من أمته فالعارف يأخذ القرآن بفهم الرسول صلى الله عليه وسلم وسمعه^(١). والواقع أن الاستفادة من قراءة القرآن، تحتاج إلى هذا النوع من التدبر، أو الحضور، أو التركيز والاندماج، أو الإقبال على الآيات بكلية الإنسان- أي التعبير تشاء- وهذا هو التدبر الذي طلبه الله سبحانه ممن لم يؤمنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها^(٢)؟.

وقد يرقى القارئ أو العارف عند ابن عربي عن هذه الدرجة وهي للرسول صلى الله عليه وسلم ولا شك لأنه هو الذي يتلو كتابه... بلسان هذا العبد عن حضور من العبد التالي لذلك^(٣).

وقد يكون في مثل هذا التعبير ما يوهم بالحلول أو الاتحاد، ولذلك قال ابن تيمية "من قال: إن المسموع من القراءة. هو صوت الرب، فهو إلى تأديب المجانين أحوج منه إلى خطاب العقلاء"^(٤).

ولكن هذا الإيهام بعيد جداً، فإن التعبير وارد مورد البيان للقراءة التي يجب أن تكون، وهي القراءة التي يتحقق بها التدبر والحشية والتأثر، والتصدع كما جاء في القرآن الكريم: "لو

(١) دراسات في تصوف محيي الدين بن عربي، ص ٣٦، ٣٧.

(٢) سورة محمد (ص)، آية: ٢٤.

(٣) الفتوحات، ج٤، ص ٥٩٨.

(٤) رسالة لابن تيمية مخطوطة في الحديث عن قوله تعالى: "وإن أحد من المشركين استجارك" ص ١٧٣ ب، ضمن مجموعة لابن تيمية. برقم ٦٩٥، تفسير دار الكتب المصرية.

أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيت خاشعاً متصدعاً من خشية الله^١، إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم، وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون^٢، "الله ربهم، ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله^٣". وهذا لا يتحقق إلا بذلك النوع من القراءة.

وابن تيمية، قد ذهب هذا المذهب في كيفية القراءة التي يجب أن تكون عند سماعها "وجل القلوب ودموع العين واقتشعرار الجلود" وقال معلقاً على من لا يرى هذه القراءة: "وقد يذم حال هؤلاء من فيه من قسوة القلوب والرين عليها والجفاء عن الدين ما هو مذموم"^٤. فبإبرته المتقدمة لا يريد بها الاعتراض على تلك الكيفية من القراءة، وإنما ينحدر بها من أن نعتقد أن صوت القارئ للقرآن هو صوت الله، كما يدل على ذلك لفظ (صوت الرب) كما أن السياق الذي وردت فيه وهو رده على الخائضين في أن ألفاظ القرآن قديمة أو حادثة، يؤكد أنه لا يريد بها ذلك النوع من القراءة^٥.

وبفضل هذه الوراثة الروحية للرسول (صلى الله عليه وسلم) وبركة اتباعه يعلن ابن عربي أنه قد نال شيئاً "من ميراثه للرسول صلى الله عليه وسلم في معجزة الإسراء" فقد رأى بعين الخيال كأنه عرج به إلى السماء "وكان في صحبة ملك من الملائكة" وقد رأى في هذا المعراج بطريق الكشف والشهود، كثيراً من الأسرار الإلهية التي تدور حول الترغيب والترهيب "ومسائل الجنة والنار، والرحمة والسعادة، وتقابل الأسماء الإلهية"^٦ إلخ.

وهذا المعراج وإن كان بعين الخيال، إلا أن للخيال عند ابن عربي منزلة تعادل منزلة الكشف والشهود، فعنده أن من رزق هذا المقام من أهل الله فإنه يرى الأشياء على ما هي عليه، وكل ما يمر به في هذا المقام، فإنه حقيقة لا ريب فيها "فإنك إذا كلت به شبع، وإن أمسكت فيه شيئاً من ذهب أو ثياب، بقي معك على حاله لا يتغير".

(١) سورة الحشر: آية ٢١.

(٢) سورة الأنفال: آية ٢.

(٣) سورة الزمر: آية ٢٢.

(٤) رسالة الصوفية والفقراء، ص ٦، ٧.

(٥) الرسالة المخطوطة المتقدمة، نفس الصفحة.

(٦) دراسات في تصوف محيي الدين بن عربي، ص ٣٠، ٣١، الخيال، ص ١١.

وقد كان يواصل الصيام، فكان الله بطعمه ويسقيه في حضرة الخيال - وعلى هذا الأساس أمكنه أن يصوم يومين متتالين، وأن يشم الناس رائحة الطعام من فمه^(١)، حسبما قال. وربما لم يكن قصده من حكاية هذا المعراج ذاته، وإنما كما يقول الأستاذ الدكتور محمود قاسم "أن يعرض علينا آرائه الخاصة من خلال مراحل هذا الإسراء الخيالي"^(٢). ومن ذلك أنه يبين لنا، أن تجرد الإنسان وتحرره من شهواته، من شأنه أن يلحقه بالملا الأعلى، ويعينه على العروج عن هذا المستوى المادي، والكينونة مع الله دائماً، وفوق ثقل المادة والحياة^(٣)، فإنه لما تحرر "من العناصر المادية انني يتألف منها جسمه" وسما عليها، بدأت تتكشف له أشياء لم يكن رآها من قبل، فوجد نفسه كأنه في السماء الأولى، ولقي آدم عليه السلام، وهنا يومئ ابن عربي إلى رأيه في الإنسان والعالم، وأن الإنسان عالم صغير في مقابلة العالم الكبير وأن كليهما لا يزال دائماً في حيز الإمكان، والافتقار إلى الله^(٤)، فيقول: إنه رأى آدم وبنه "في القبضة الإلهية، وخارجها في آن واحد فسأل عما يوجد في القبضة الأخرى، فقيل: إنه العالم الذي يحتوي على جميع الكائنات، بما فيها آدم وبنوه"^(٥). إلخ.

وهكذا نراه يقدم في هذا الإسراء، أسراراً إلهية اختص بها الأنبياء مثل عيسى ويحيى، وهارون وإبراهيم الخليل عليهم السلام، ثم يؤكد بقصة إسرائه هذا أو معراجة ثمرة متابعته للرسول (صلى الله عليه وسلم) فقد استمر في الصعود، حتى انتهى إلى البيت المعمور وسدرة المنتهى "وعندئذ غشيت الأنوار حتى صار نوراً كله، وهناك قيل له: إنه محمدي المقام، وأنه من ورثة محمد (صلى الله عليه وسلم) في أفعاله وأحواله، وعلومه"^(٦). وتأكيذاً لهذه الوراثة، فإنه

(١) دراسات في تصوف ابن عربي، ص ٢٧، الفتوحات، ج ٢، ص ٤٧٢، ٦٢٠، الخيال، ص ٢٦، ٣٧، ١٠، ١١، ولكن هذه مبالغة يبعد تصديقها.

(٢) دراسات في تصوف ابن عربي، ص ٣٠.

(٣) نفس المصدر والصفحة، قارن ابن القيم في: الفوائد، ص ١٥٩، ١٦٠، حيث يذهب إلى ما ذهب إليه ابن عربي في هذه الفكرة.

(٤) محيي الدين، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٤٤، ٢٥٨.

(٥) دراسات في تصوف ابن عربي، ص ٣١.

(٦) دراسات في تصوف ابن عربي، ص ٣١.

يعترف في النهاية، بأن إسراء لم يكن إلا عن طريق الخيال، مع تسليمه، بأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) كان بالحقيقة، وبالروح والجسد معاً^١.

ح- رأيه في الخير والشر وارتباط ذلك برأيه في الأسماء الإلهية:

وعلاجه لهذه المشكلة يقوم على ذلك الذوق أو الخيال الكشفي الذي أخذه عن الرسول صلى الله عليه وسلم وراثته، وحصل به ما حصل من العرفان أو علوم الحقائق والأسرار^٢، وهو يسمى ذلك الذوق علم النظرة أو الضربة أو الرمية، تلك النظرة التي قادته إلى رؤية الله في الأشياء كلها. وإلى تمثل أسمائه في مظاهر ذلك الكون كله^٣. ومن خلال هذه النظرية الأخيرة نراه يفسر فكرة الخير والشر في العالم فيرى أن ما يوجد في الحياة من سعادة أو شقاء، ومن عافية أو بلاء، إنما هو من تأثير الأسماء الإلهية في العالم^٤.

وهذا أمر طبيعي، لأن الله له أسماء عديدة التي لا بد وأن ينفذ أثرها في الكون وفي الخلق فهو يسمى بالمبلي والمعذب والمنعم، وكل إنسان في هذا العالم يقبل تأثير هذه الأسماء المتضادة^٥.

فقد خلق قابلاً لتحقيق أي اسم فيه من هذه الأسماء^٦. وهذا من سر القدر للذي فيه صلاح العالم، فإن العالم في أصله خير والشر أمر عارض فيه وقد وجد هذا الشر بالعرض،

(١) دراسات في تصوف ابن عربي، ص ٣١، الفتوحات، ج ٢، ص ٢٧٠.

(٢) دراسات في تصوف ابن عربي، ص ٣٣، مقدمة الفصوص والفتوحات.

(٣) انظر: الفقرة الخاصة بفكرة الخلق عند ابن عربي فيما تقدم، الخيال في مذهب ابن عربي، ص ٥٧، ٥٨، ص ٦١-٦٥.

(٤) محيي الدين بن عربي، ص ٨٦، الفتوحات، ج ١، ص ٢٦٣.

(٥) نفس المصدرين.

(٦) ونلاحظ أن ابن عربي في علاجه لهذا الموضوع قد خرج عن مبدئه أو مذهبه في وحدة الوجود كما هو حاله في كثير من المواقف، كما يشير إلى ذلك ابن تيمية بأنه لا يثبت على الاتحاد ثبات غيره عليه وأن كلامه فيه خير كثير، وأنه أقرب القائلين بوحدة الوجود إلى الإسلام. وإنما عالجها كما أشرت أول هذه الفكرة من زاوية (مبدأ الأسماء الإلهية وضرورة نفوذها، وظهورها في الوجود) فما هي من جبرية، لاتصل إلى إسقاط الالتزام الأخلاقي عن البشر، وإنما بالقدر الذي يثبت وجود الله وهيمته على السكون وما يجري فيه كما قال: "إليه يرجع الأمر كله فاعبده وتوكل عليه، ١٢٣ هـ" وثبت خضوع العبد لله، ويحد من غروره، أو حرته المطلقة كما تشير إلى ذلك الآية "ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها، ١٥٦ هـ"، ونبقى بعد ذلك مسؤولية المكلفين أمام ما يعملون نظير ما منحوا من العقل وحرية الإرادة، وما يشير إليه

ليكمل ذلك الخير الذي فيه بالذات فإنه من سر القدر أن يوجد الشر بجانب الخير لكمال ذلك الخير، فإن الحر والبرد "ما جاء كلاهما إلا لتحقيق مصالح العالم، فهما ضروريان للنبات الذي يحتاج إليه البشر ومع ذلك، فإننا نجد من يتأذى من البرد، أو من الحر"^(١).
ولكننا لو راجعنا أنفسنا ودققنا النظر، لعرفنا أن ما نتضرر منه شرط في تحقيق النفع الذي نرجوه"^(٢). فالنشر في الواقع ليس له وجود إلا من وجهة نظرنا الضيفة وحسب ذاتيتنا الخاصة، كما أن الشر إذا قلنا أن هناك شراً، هو وليد طبيعة الممكنات"^(٣)، وأن الممكن بعد خروجه إلى حيز الوجود قد يلحقه الشر، لأمر أو لآخر، لسبب، كامن فيه، فالعالم قد وجد من أجل الخير أصلاً، "أما إذا عرض له الشر فذلك راجع إلى طبيعته "ذكائن ممكن" لأن كل ممكن في الوجود له وجهان: "وجه إلى الحق، ووجه إلى غير الحق" فوجهه الذي يتجه لغير الحق، هو من حيث أنه كائن ممكن، ويلحقه العدم"^(٤)، ومن هذا الوجه الأخير يمكن أن يأتي له ذلك الشر العارض الذي لا بد منه لأجل الخير.

هذا بالنسبة للمصالح العام، كذلك يمكن أن يقال بالنسبة للمصالح الفردي"^(٥)، أو الخاص، أن ما ينزل بالأفراد، والأمم من مصائب وكوارث، إنما هو من صالح هؤلاء، وأنه قد يكون نوعاً من العقاب يعجل الله به للمذنبين في أثناء هذه الحياة، وقد قال تعالى: "وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير"^(٦). وهذا يعتبر تكفيراً للمذنبين عن بعض خطاياهم وعدم محاسبتهم عليها في الآخرة وهو نوع من التطهير الذي يلاقيه الإنسان في عدم حياته قبل مغادرته

الدكتور الطويل من تلك الجبرية الصارمة التي تسيطر على معالجة ابن عربي لهذا الموضوع نتيجة قوله بوحدة الوجود فليست بظاهرة في هذا الموضوع.

أنظر: الكتاب التذكاري (محيي الدين بن عربي)، ص ١٦٤ - ١٦٩، قارن: الفوائد لابن القيم، ص ١٥٨، وما قبلها وما بعدها، مناهج الأدلة لابن رشد، ص ٢٢٤ - ٢٣٣.

(١) محيي الدين، ص ٨٥.

(٢) محيي الدين، ص ٨٥، ٢٣٧ - ٢٤٠، مناهج الأدلة لابن رشد تحقيق د. محمود قاسم الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٩.

(٣) نفس المصدر، ص ٨٤، ٩٣.

(٤) نفس المصدر، ص ٨٧.

(٥) دكتور محمود قاسم في محيي الدين بن عربي.

(٦) سورة الشورى، الآية ٣٠.

هذه الدنيا، ومثل ذلك مثل إقامة الحدود، فإنها تطهير لمن أقيمت عليه^(١) -وربما غادر بعض البشر هذه الحياة الدنيا- وما عليه خطيئة لكثرة ما يتليه الله به^(٢).

فهذا وجه خير للإنسان، لأدخل للشر فيه مهما تراءى لنا ذلك ظاهراً بل قد يذهب ابن عربي في عدل الله وخيرية أفعاله، أن يجعل الله عباده يذنبون من أجل أن يعرفوه ليستغفروه، كما جاء في الحديث الشريف "لو لم تذبوا لجاء الله بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر الله لهم"^(٣) وهو يلتقي في ذلك مع ابن تيمية ومع الإمام الشوكاني، فإن الأول يرى أن التوبة، فإن داوود عليه السلام كانت حاله بعد التوبة خيراً منها قبل ارتكاب الذنب^(٤).

ويتحدث الإمام الشوكاني عن ذلك الوجه الآخر للممكّنات، وأنها يلحقها العدم أو الشر عن طريقه، فيرى أنه في واقعة خير، وأن الناس إذا أذنبوا بناء على ذلك، فإن هذه الذنوب قد تكون خيراً لهم، لأنه من شأن بني آدم أن تكثر منهم الذنوب، لما جلبوا عليه من الميل إلى الشهوات، وأن من حاول منهم أن لا يقع منه ذنب البتة، فقد حاول ما لا يكون، لأن العصمة، لا تكون إلا للأنبياء، فلو راموا أنهم لا يذنبون أصلاً، راموا ما ليس لهم، وقد تكون هذه الذنوب سبباً في رفع الدرجات لهم كما في الحديث المتقدم، وهذا الحديث "وهذا الحديث" والذي نفسي بيده لو أخطأتم حتى تملأ خطاياكم ما بين السماء والأرض، ثم استغفرتم الله لغفر الله لكم، والذي نفس محمد بيده لو لم تخطئوا لجاء الله بقوم يخطئون، ثم يستغفرون فيغفر لهم"^(٥). وبهذا فقد فطن ابن عربي إلى أن الدنيا والآخرة بالنسبة للفرد كل واحد فهما متكاملان، ما ينقص منه الإنسان في الدنيا، يكمل له في الآخرة، والعكس بالعكس كما قال تعالى: من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها، وماله في الآخرة من

(١) قارن صحيح مسلم، ج٥، كتاب الحدود (حد الزنى)، ص ١١٩-١٢١.

(٢) محيي الدين، ص ٩٦.

(٣) الفتوحات، ج٢، ص ٩٦، محيي الدين هاشم ص ٩٤، انظر نثر الجواهر للشوكاني، ص ٣٠، فهناك يسند هذا الحديث إلى (مسلم).

(٤) منهاج السنة النبوية، ج١، ص ١٣٠، مجموعة الرسائل والمسائل، ج١، ص ٤٣، ٤٤.

(٥) نثر الجواهر على حديث أبي ذر (مصور)، ص ٣٠، ثم انظر إلى ص ٣٥.

نصيب^(١). وكما جاء في الحديث القدسي: "وعزتي جلالتي، لا يجتمع على عبد خوفان، وأمان: إذا خافني في الدنيا آتته يوم القيامة، وإذا أمتني في الدنيا أخفته يوم القيامة"^(٢). فعطاه الله كله خير، وما ثمّ من الله إلا الخير المحض كله ورحمة الله وسعت كل شيء ومن اتساع رحمته أنها وسعت الضرر، فالضرر في الرحمة، ما هو ضرر، وإنما هو خير^(٣). وقسمة الأمر بين خير وشر، إنما هي وليدة تفكير الإنسان ومزاجه، فهو الذي يرى الخير فيما يوافقه، ويرى الشر فيما لا يوافقه، وأن الأمر كما يقول ابن عربي "بالريح كان النصر والدمار، فاختلفت الآثار والعين واحدة صالحة فاسدة تطفئ السراج وتشعل النار، والهبوب واحد، من عين واحدة"^(٤).

وقد تقابل ابن عربي أيضاً في علاجه لهذه النقطة بطريق الذوق. مع ابن رشد الذي كان رائده في علاجها الشرع والعقل، وإن كان ابن عربي أوسع تفصيلاً في ذلك، وأعمق في تعليقه^(٥).

كما نجد هذا التفسير الذي يقوم على ضرورة نفوذ أسمائه تعالى في كونه وخلقه، مع ارتباط ذلك كله بعدل الله ورحمته. عند الإمام ابن قيم الجوزية حيث يرى أن العارف هو الذي يستطيع إدراك هذه الرابطة ولو كان هناك تضاد في الظاهر بين مبدأ العدل، وبين تحقق الأسماء، فالعارف هو الذي لعدله وحكمته وهو الذي يفهم عن الله سبحانه "ما وصف به نفسه في كتابه من حقائق أسمائه التي بها نزل الكتاب، وبها نطق ولها أثبت وحقق، وبها تعرف إلى عبادته"^(٦). كما أنه هو الذي يرى "تعلقها بالخلق والأمر وارتباطهما بها وسريان آثارها في العالم الحسي والعالم الروحي، ويرى تصرفها في الخلائق كيف عمت وخصت، وقربت، وأبعدت، وأعطت، ومنعت، فشاهد بقلبه مواقع عدله سبحانه وقسطه وفضله ورحمته، واجتمع له الإيمان بلزوم

(١) سورة الشورى: آية ٢٠.

(٢) انظر: الولي، ص ٤٤٩.

(٣) الفتوحات، ج ٣، ص ٢٥٧، نقلاً عن (محيي الدين بن عربي)، ص ٨٥.

(٤) محيي الدين، ص ٨٥، الفتوحات، ج ٣، ص ٢٥٧، نقلاً عن المصدر المتقدم.

(٥) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ٢٣٧، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ١٤٩، ابن رشد وفلسفته الدينية، ص ١٨٨ - ١٩٢، قارن: فصل ٤، ٥ في محيي الدين.

(٦) الفوائد، ص ١٥٨.

حجته مع نفوذ أفضيته، كما يرى كمال قدرته تعالى مرتبطاً مع كمال عدله وحكمته، لا ينفك أحدهما عن الآخر، ويشاهد مشاهدة "لزوم الحجة مع قهر المقادير التي لا خروج لمخلوق عنها، وكيف اصطحاب الصفات وتوافقها، وشهادة بعضها لبعض" مع "انعطاف الحكمة التي هي نهاية وغاية على المقادير التي هي أول وبداية". وبالاختصار يرى نفوذ أسمائه تعالى في خلقه على تعددها، وتضادها في الظاهر، يسير على "مبادئ الحكمة وعلى وفق العدل والمصلحة، والرحمة والإحسان"^(١).

(ط) الذوق والعلم الظاهر عند ابن عربي؛

وابن عربي لا يأخذ عليه الباطن فقط وراثه عن الرسول صلى الله عليه وسلم وإنما يأخذ عليه الظاهر أيضاً ويصرح بهذا الصدد بأنه "لم يكن في حاجة إلى أستاذ يرشده إلى الحقائق والأسرار.

بل نبع علمه كله من قلبه عندما أخذ عن الرسول- بل عن الله- كل ما اهتدى إليه من حقائق أو نظريات"^(٢). وذلك بعد أن ثبت على الطريق، وصار من أهل التحقيق"^(٣).

وهو يجعل من مظاهر الولاية، ومن شروطها أن يأخذ الولي "العلم من غير معلم من المخلوقين، كما كان الخضر عليه السلام يأخذه عن الله مباشرة" بارتفاع الوسائط، أعني الفقهاء، وعلماء الرسوم"^(٤).

وقد أخذ هو نفسه كثيراً من الأحكام الشرعية عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) نفسه ثم تبين له بعد ذلك أن ما أخذه هو نفسه، هو ما عليه علماء الرسوم.

(١) الفوائد، ص ١٥٨، وانظر ما قبلها وما بعدها.

(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٨٧، ٢٨٨، دراسات في تصوف ابن عربي، الفصل الخامس بمصادر (المعرفة عند ابن عربي) ص ٢٢، ٢٣.

(٣) انظر مثلاً مواقع النجوم، ص ٥٧-٦٥، وبهذا الصدد يجدر بنا أن نشير إلى أن أساتذته الذين أرشدوه إلى الطريق كثيرون عدهم ابن عربي نفسه خمسة وخمسين شيخاً، وترجم لهم في رسالة تعرف (بالدرة الفاخرة) أبرزهم الشيخ أبو مدين الغوث، ولكن ابن عربي فيما يروى لم يأخذ آراءه الخاصة إلا عن أحد مواقفه مع شيخه (يوسف بن بخلف)، ج ٣، ص ٥٨، ٥٩، قارن: آسين بلا ثبوت في (ابن عربي، حياته ومذهبه) ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، ص ١٧، ١٨، ص ٦١-٦٢، ١٢٣-١٢٤، الإنجلو المصرية سنة ١٩٦٥م وأنظر: الدكتور أبو الوفا التتازاني في الكتاب التذكاري (ابن عربي...) ص ٢٩٩-٣٠٥.

(٤) الفتوحات، ج ١، ص ١٩٥، قارن دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٨٧، ٢٨٨.

ويعطى ابن عربي لنا أمثلة تطبيقية على ذلك مؤكداً أن طريقة أهل الكشف هذه هي التي تقنعه، وتوصله إلى علم اليقين، بل عين اليقين^(١)، فيقول: وزب حديث يكون صحيحاً من طريق رواته، حصل لهذا المكاشف الذي قد عاين هذا المظهر، فسأل النبي (صلى الله عليه وسلم) عن هذا الحديث الصحيح، فأنكره، وقال له: لم أقله، ولا حكمت به، فيعلم ضعفه، فيترك العمل به على بينة من ربه (بعد تجربته الروحية وحديث الرسول له) وإن كان قد عمل به أهل النقل لصحة طريقه في نظرهم. بل يصل الكشف بصاحبه إلى أن يعرف عن طريقه من وضع ذلك الحديث "فأما أن يسمى له، وأما أن يقام له صورة الشخص"^(٢)، ثم يحكى عن نفسه بأنه من تلك الطريق "يصحح الأحاديث النبوية" ويردها "إذا علم أنها واهية الطرق وغير صحيحة"^(٣).

ولكننا نلمح عنده جانباً من الاعتدال بصدد أخذه للأحكام الشرعية والأحاديث النبوية، حيث يحكى عن نفسه في موضع آخر، بأنه كان من عادته أن يقابل بين ما يأخذه عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو عن الله سبحانه، وبين تلك الأحكام والأحاديث عند المختصين، فكان يجد "أن جميع ما يخبرهم به، ما يؤكد له هؤلاء المختصون لا ينقص عنه حرفاً، ولا يزيد حرفاً" فهنا تصريح واضح منه بصحة طريق علماء الظاهر^(٤)، وربما كان منه أيضاً تأكيداً لكشفه بطريق ضمني.

ولا عجب إذا رأينا منه الجمع بين الطريقتين، فهو يعلن أنه ينتمي إلى علماء الظاهر في العبادات^(٥)، كما أنه يعيش في مشاغل إسلامية حقيقية لباً وروحاً، لا أفلاطونية محدثة كما كان الفارابي وابن سينا. فكان يتحرى أقوم الطرق للوصول إلى الحق، ولا مانع عنده أن يستخدم الذوق والكشف كوسيلة مساعدة إلى جانب ما معه من نصوص ظاهرية، أو يستقل بالكشف إذا

(١) الفتوحات، ج١، ص ١٩٥.

(٢) الفتوحات، ج١، ص ١٩٥.

(٣) دراسات في تصوف ابن عربي (مصادر المعرفة عنده)، ص ٢٢.

(٤) قارن محيي الدين بن عربي للدكتور محمود قاسم، ص ٢.

(٥) أنظر نفس المصدر.

لم يكن من أهل السلف يتخذون الكشف في هذه الحالة، ويعتبرونه طريقاً مقبولاً، حين يتمشى مع النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ولا يتعارض معها^(١).

وفي الواقع، فإن الكشف نوع من الاجتهاد، عند اصطحاب الدلائل التي لا بد منها للاجتهاد^(٢)، وقد يكون الكشف هو النتيجة النهائية لمقدمات الاجتهاد الأصولية والعقلية.

فإننا نجد القرآن الكريم، يخاطب الرسول (صلى الله عليه وسلم) بقوله: "إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً"^(٣)، فمع أن الله أنزل على الرسول الكتاب، إلا أنه أرجع حكمه إلى ما يراه الله^(٤). واجتهادنا نوع من هذه الرؤية إلا أنها غير معتبرة منا إلا بدليل من الكتاب أو السنة، أو ما يؤول إليهما من إجماع أو قياس إلخ.

وقد أرجع الرسول صلى الله عليه وسلم اجتهاد القاضي إلى الملك حيث يقول: "من طلب القضاء واستعان عليه وكل إليه، ومن طلب القضاء ولم يستعن عليه، أنزل الله عليه ملكاً يسده"^(٥). فليس الاجتهاد هنا غير الكشف المصحوب بالدليل. وقد تحدث ابن تيمية في هذا

الصدد بما يشعر بأن الاجتهاد مبناه على الكشف، أو أن الكشف هو نتيجة^(٦)، وأن العلم عموماً، إنما هو عن طريق ملائكة الله سبحانه "فإن الله سبحانه ينزل بها على قلوب عباده من العلم والقوة وغير ذلك ما يشاء، منهما تعددت الأسباب المباشرة أو الظاهرة ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لحسان "اللهم أیده بروح القدس"^(٧). وقد فصل ابن تيمية القول في هذه النقطة، وانتهى، إلى أنه لا بد أن يعلم "أن المبدأ في شعور النفس وحركتها هم الملائكة أو الشياطين، فالملك يلقي التصديق بالحق والأمر بالخير، والشيطان يلقي التكذيب بالحق، والأمر بالشر، والتصديق والتكذيب مقرونان بنظر الإنسان، فإذا كان النظر في دليل هاد كالقرآن، وسلم من

(١) ابن تيمية: نقص المنطق، ص ٢٦-٢٧، الفرقان ص ٦٥-٧٢، مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ١٩٣-٢٠٢، ابن القيم: مدارج السالكين، الفوائد ص ١٥٦-١٦٠، الإمام الشوكاني ص ٢٣٤-٢٤٠ من قطر الولي.

(٢) أنظر: المستصفى من علم الأصول للإمام الغزالي القاهرة سنة ١٣٥٦ هـ، ص ٩٩-١١٢.

(٣) سورة النساء: آية (١٠٥).

(٤) أنظر تفسير ابن كثير في هذه الآية وما بعدها.

(٥) ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ١٩٦، نقص المنطق، ص ٢٨، ٢٩.

(٦) الفرقان ص ٦٥، ٧٠، نقص المنطق، ص ٢٨-٢٩.

(٧) نفس المصدر، ص ٢٨.

معارضات الشيطان، تضمن ذلك النظر العلم والهدى، ولهذا أمر العبد بالاستعاذة من الشيطان الرجيم عند القراءة^(١)، ويعلق على طريقة أهل الرياضة من المتصوفة: "ولهذا كان كثير من أهل العبادة والتصوف يأمرمون بملازمة الذكر، ويجعلون ذلك، هو باب الوصول إلى الحق، وهذا أحسن إذا ضموا إليه تدبر القرآن والسنة وإتباع ذلك"^(٢).

وابن رشد، وإن كان من أصحاب الطريقة القياسية أو من أرباب النظر كما وصفه ابن عربي، إلا أنه لا يمنع، من أنه إذا انضم إلى النظر والمعرفة بالله كانت النتائج صحيحة: "نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرطاً في ذلك"^(٣).

ومن تجارب ابن عربي في ذلك: أنه كوشف بأن على المصلي أن يرفع يديه في كل خفض^(٤) ورفع، ولم يكن أحد في بلاد الأندلس يفعل ذلك، ولا أرى ابن عربي يفعل ذلك، فلما عرضه "علي محمد بن الحاج وكان من المحدثين" روى له فيه حديثاً عن مسلم، ووقف عليه ابن عربي بعد ذلك في صحيح مسلم^(٥).

ويقول أيضاً: أنه رأى فيه رواية عن مالك بن أنس، وأن أبو عيسى الترمذي، قد ذكر هذا الحديث وقال به، وبه يقول الشافعي أيضاً^(٦).

وهو يؤكد أن السبب في وصوله إلى هذه الدرجة، أنه تابع الرسول (صلى الله عليه وسلم) في أقواله، وأفعاله وأحواله. حتى تحرر نهائياً من أهوائه.

ورغب عن نفسه، ففوضه الله عن ذلك بتلك الهداية الإلهية التي تتجلى له في صورة النبي (صلى الله عليه وسلم)، وهذه الصورة ترشده إلى الأحكام الشرعية الصحيحة، وإلى (تمييز) الأحاديث الثابتة من الأحاديث الموضوعة^(٧).

(١) نقض المنطق، ص ٣٢، قارن: محيي الدين بن عربي، ص ١٠٠.

(٢) نقض المنطق، ص ٣٥.

(٣) مناهج الأدلة، ص ١٤٩.

(٤) أي عند النزول إلى الركوع أو السجود.

(٥) انظر: صحيح مسلم، ج ٢، ص ٧، (باب استحباب رفع اليدين حذو المنكبين).

(٦) دراسات في تصوف ابن عربي (مصادر المعرفة)، ص ٢٢.

(٧) دراسات في تصوف ابن عربي، نفس المصدر ص ٣٢، الفتوحات ج ١، ص ١٩٥.

وليست هذه الصورة عند ابن عربي مختصة به من دون الأولياء، بل هي عامة لكل من يسميهم أنبياء الأولياء، حيث أنهم يباون من الله مباشرة ليلغوا ما نبثوا به إلى الخلق^(١)، وليست أيضاً بالضيق الذي تقدم في الفقرة السابقة^(٢)، بل هي تشمل مظهر محمد (صلى الله عليه وسلم)، ومظهر جبريل عليه السلام، فأسمعه ذلك المظهر الروحاني خطاب الأحكام المشروعة حتى إذا فزع عن قلب هذا الولي، عقل صاحب هذا المشهد، جميع ما تضمنه ذلك الخطاب من الأحكام المشروعة الظاهرة^(٣)، فهو يطوي المسافة إلى الخلف بينه وبين الرسول (صلى الله عليه وسلم) وكأنه أحد الصحابة الذين يتلقون الوحي مباشرة من جبريل في حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم، وذلك كما حدث في حديث الإيمان والإسلام^(٤)، حيث جاء جبريل في هيئة رجل، وسأل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن الإيمان وعن الإسلام، وعن الإحسان، وعن الساعة، والرسول (صلى الله عليه وسلم) يجيبه حتى إذا فزع من إجابته تركه وانصرف، فقال الرسول (صلى الله عليه وسلم): ردوا على الرجل فذهبوا ليردوه فلم يروا شيئاً، فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) هذا جبريل جاء ليعلم الناس دينهم^(٥). فهذه هي صورة الرسول التي يأخذ ابن عربي عنها.

ونلاحظ أن ابن عربي تطرف في ذوقه هذا تطرفاً تجاوز فيه حدود الكتاب والسنة، وكاد أن يسري في ذلك بينه وبين الرسول صلى الله عليه وسلم، فليس أخذه هنا عن الرسول صلى الله عليه وسلم كما كان الصحابة (رضي الله عنهم) يسمعون جبريل ويرونه مثل الرسول تماماً بتمام حال تمثله بشراً سوياً وربما كان هذا تمثيلاً تقريبياً، لأخذه عن الله، أما هو فيعلق أن العالم المباشر، هو ما أخذه عن الله، لا عن الرسل ولا عن الملائكة "لأن الرسل يدعون إلى الله لا إلى

(١) دراسات في تصوف ابن عربي، ص ٣٢، ٣٥، الفتوحات ج ١، ص ١٩٥.

(٢) (ز).

(٣) الفتوحات الملكية، ج ١، ص ١٩٥.

(٤) الفتوحات، ج ١، ص ١٩٥، وعبارته في ذلك: "وهذا الولي قد سمعه من الروح الملقى على حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم كما سمع الصحابة حديث جبريل عليه السلام مع محمد صلى الله عليه وسلم في الإسلام والإيمان والإحسان في تصديقه إياه نفس المصدر.

(٥) أنظر صحيح مسلم بالتفصيل، ص ٣٠-٣١، ج ١.

أنفسهم، والملائكة واسطة بين الله والرسول، فهذا نوع من الحجاب بين العبد وربه^(١) ولعلنا قد لاحظنا أيضاً، أنه يرتفع بمستوى الولي إلى درجة النبي، وذلك ظاهراً أيضاً بين تسميته للأولياء، بأنبياء أولياء، وحيث اعتبرهم مسئولين عن تبليغ ما يتلقونه إلى الخلق، ففي صدد حديثه عن كيفية تلقيهم للشيعة الظاهرة يقول "فأخذها هذا الولي، كما أخذها المظهر المحمدي للحضور الذي حصل له في هذه الحضرة مما أمر به ذلك المظهر المحمدي من التبليغ لهذه الأمة"^(٢). ويقول- هو عن نفسه: إن الله أمره بالنصيحة لله ولرسوله ولأمة المسلمين عامتهم وخاصيتهم، وعامتهم على الخصوص "فخاطبني على الخصوص من غير واسطة غير ؟؟؟"، بمكة ودمشق، فقال لي: انصح عبادي في مبشرة رايتها، فتعين على الأمر أكثر مما تعين على غيري"^(٣) كما أنه ينص على اشتراك الأولياء مع الأنبياء في صفات الأنبياء الذاتية، فيدركون في حال اليقظة كالأنبياء سواء بسواء، ما تدركه العامة في النوم "واثنين غير هذا وهما: الفعل بالهمة، والعلم من غير معلم من المخلوقين غير الله"^(٤) ومعنى هذا أن الوحي لم ينقطع بموت الرسول (صلى الله عليه وسلم) وأن أولياء الصوفية صاروا ورثة الرسول (صلى الله عليه وسلم) في هذه الناحية أيضاً وإن كنا لا نجد من الصوفية من يوافقه على ذلك إلا النادر، بالنسبة لما جاء به الأنبياء، كمثل نقطة رشحت من زق مملوء عسلاً^(٥).

وقد حكى أبو القاسم القشيري، أن رتبة الأولياء "لا تبلغ رتبة الأنبياء عليهم السلام للإجماع المنعقد على ذلك"^(٦).

(١) دراسات في تصوف ابن عربي ص ٣٦، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، الفتوحات، ج ٢، ص ٢٩٨، ٣٩٨، ٦٥٨، ٦٥٩، مواقع النجوم ص ١٥١، ٤، مقدمة فصوص الحكم ص ٤٨، الفتوحات أول كتاب الطهارة.

(٢) الفتوحات، ج ١، ص ١٩٥.

(٣) دراسات في تصوف ابن عربي، مقدمة مواقع النجوم، ص ٦.

(٤) الفتوحات، ص ١٩٥، ج ١.

(٥) الرسالة القشيرية، ص ١٩٥ من الأسفل.

(٦) القشيرية ص ١٩٥، قارن الأستاذ الدكتور محمود قاسم في دراسات في تصوف ابن عربي ص ٤٩، موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة (حوليات دار العلوم عام ١٩٦٩) ص ٥٥، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٥٤-٢٥٥.

(ى) وحدة الوجود والعلم اللدني عند ابن عربي؛

ونجد أن وراء هذا التطرف في الذوق، التطرف في الفناء^١ الذي أوصل ابن عربي إلى القول بوحدة الوجود، ثم تأثره بنظرية الفيض التي جعلته يعقد نسياً بينه وبين الله سبحانه، فأصبح يرى نفسه في مقام الحلة مقام من يأخذ عن الله مباشرة، أو من المتبع الذي يأخذ منه الملك ليوحى به إلى الرسول فأصبح في نظر نفسه، فوق مقام من لا ينطق عن الهوى^٢، ولهذا صار له رأي خاص في ذلك العلم الرسمي الذي يمثل الشريعة، وفي علماء الرسوم فهم في نظره أهل الظاهر، وهم محجوبون عن العلم الصحيح، لأنهم أخذوا علمهم عن الكتب ومن أفواه الرجال، فهم "أصحاب علم الورق"^٣ وهذه العبارة مثار سخرية عند الصوفية، مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال في تثبيت العلم، "قيدوا العلم بالكتابة"^٤ وهو (صلى الله عليه وسلم)، قد كتب القرآن الكريم لأول نزوله كما هو معروف ولم يعتمد على أن الله علمه علماً في نفسه، وكذلك لم يجعل أصحابه يعتمدون على ذلك.

أما أهل الحق عند ابن عربي أصحاب العلم اللدني، فهم الذين يأخذون هذا العلم وراثته عن الرسول، وعن الحق نفسه، ولا يقصد بهذه الوراثة الأخذ المباشر عن الرسول أو عمن تحملوه عن الرسول، وإنما الأخذ عن الله مباشرة بعد أن رفعت الشريعة إلى الله سبحانه ثم جاد بها على الله بعد ذلك عن الله مباشرة، فهم أحق بشرحها والأخير بتأويلها من علماء الرسوم وبناء عليه فالعلم الصحيح عنده هو تأويل القرآن^٥، وفهم الشريعة على أنها رموز لها

(١) قارن أنواع الفناء: المقبول منه والمرفوض في مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية، ج١، ص ٨٣، ٨٤، ابن عطاء الله السكندري وتصفوه، ص ٢١٨-٢٢٠، ٢٢٥، ص ٢٦٩-٢٧٠.

(٢) فصوص الحكم: المقدمة، الفصل الثاني ٦٦، ٦٤، مقدمة الفتوحات المكية على سبيل المثال وأما هو فمعظم كتاباته تنطق بأنه يتلقى عن الله مباشرة، مذاهب التفسير الإسلامي لجولد تسيهر ص ٢٣٩-٢٤٠-٢٤١، مواقع النجوم: المقدمة ص ٤-٥-٦، فصل (منزل كيفية السماع عن الحق) ص ١٥١ وما بعدها.

(٣) موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة للأستاذ الدكتور محمود قاسم، ص ٥٤-٥٥، حوليات دار العلوم سنة ٦٨-٦٩ م.

(٤) مسند الدارمي، المقدمة ص ٤٣.

(٥) موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة للأستاذ الدكتور محمود قاسم، ص ٥٤-٥٥، ص ٦٥-٦٦.

تأويلات^(١)، أملاها ذلك العلم اللدني الباطني، وأن هذه التأويلات هي المقصودة^(٢)، فيتكلم في العذاب، والنعيم، ويرى أنهما أمران اعتباريان ولكنهما بالنسبة للخالق سبحانه، وبالنسبة لأهل النار وأهل الجنة حقيقة واحدة، ولا فرق بينهما، وما سمي العذاب عذاباً، إلا لعذوبة طعمه^(٣). والكافر عنده ليس هو ذلك الجاحد لوجود الله سبحانه، وإنما هو عنده مأخوذ من الكفر، وهو الستر والتغطية، فهو قد ستر ما وقف عليه من العلم الاتصالي الشهودي، ذلك الذي أراه الوجود على ما هو عليه، ووقف به على سر القدر^(٤)، وبهذا تقوم نوح، كانوا في تكذيبهم له على حق، لأنه دعاهم بلسان الظاهر، ولم يفظز، إلى ما هم عليه من حقيقة الباطن وما يروونه من حقيقة الكشف، وأن ذلك هو ما أراد الله منهم بناء على ما أعطته أعيانهم الثابتة في الأزل^(٥). فلذلك لم يجيئوه حين دعاهم، فكانوا أعلم منه وأقرب إلى الوقوف على سر الوجود^(٦)، إلى آخر ما يليه عليه مذهبه في وحدة الوجود من اجتهادات لا تقوم على كتاب ولا سنة مما تكون نتيجة قلب الحقائق، ومن تأويل يغرق في الإبعاد عنهما.

ويلخ بآبن عربي تحمسه لمبدأ العلم اللدني كما يراه أن يجعله هو الطريق الوحيد للإيمان بالله سبحانه، ومعرفة صفاته، ويسميه نور الإيمان، وهو ضرب من التجلي الإلهي لقلب المرء، من اسمه النور ومن لم يرزق هذا النور، فليس من الممكن، أن يؤمن إيمان العارفين، أو الإيمان الباطني المستقر في النفس، والمقابل للإيمان الظاهري، ولذلك تجد من يؤمن عن طريق العقل أو

(١) موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة ص ٥٥، ٦٥، موقف ابن عربي من العقل والمعرفة الصوفية ص ٣١، لأستاذي الدكتور محمود قاسم محاضرة عامة ألقاها في جامعة أم درمان الإسلامية في ٩ فبراير سنة ١٩٦٩ طبعة القاهرة، دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ٣١٠-٣١٤.

(٢) قارن قول التستري: (إن الباطن فهم القرآن، وهو المراد تفسير سهيل ابن عبد الله التستري ص ٥ القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ).

(٣) الفصوص ص ٩٤، ١٦٩-١٧٠.

(٤) الفصوص، ص ١٤١، ١٣٠، ١٣٢، التعليقات، ص ١٨٥، ٢٠٢-٢٠٣، موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة، ص ٦٧.

(٥) الفصوص ص ٨٢.

(٦) الفصوص، ص ٧٠، ٧١، وقارن القشيرية ص ٤٣، فهناك يتكلم القشيري عن الحقيقة التي جعلوها في مقابل الشريعة، ويقول: (والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر) ومن هنا تكلم ابن عربي عن علم العارفين هذا الكلام.

عن طريق مشاهدة معجزات الرسل، جاحداً للرسالة في نفسه، وإن اعترف بصدق الرسول عقلاً^١.

ولكن يرد على هذا إيمان سحرة فرعون عن طريق معجزة موسى عليه السلام وكان إيمانهم إيماناً قوياً جازماً، حيث أنهم سخروا من فرعون وتهديده وقالوا له:

”لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات، والذي فطرنا، فاقض ما أنت قاض“^٢. وكان أولى بابن عربي وهو من أهل الشرع أو أهل الظاهر كما يقول، - أن ينظر إلى المعجزة أيضاً- من الناحية الجوانية أو المناسبة كابن رشد^٣، وفي الواقع، فإن هذا النور الذي يتحدث عنه، لا يوجد إلا بعد الإيمان بالله سبحانه ومعرفته عن طريق العقل وعن طريق الشرع، وقد حث الله سبحانه على النظر في العديد من الآيات القرآنية^٤، وابن عربي نفسه يذهب هذا المذهب حين يرى أن الطريق إلى ذلك النور، هو الإكثار من الطاعات، حتى يكون الحق سمع العبد، وبصره، وجميع قواه إلخ، كما يرى أن للعقل مدخلاً في ذلك من جانبه، العلوي أو قوته العليا كما تقدم.

ثم يصل به هذا التحمس، إلى أن يصرح، بأنه وأهل الله مقلدون لله في هذا العلم، أي أنه علم الله هو نفس علمهم^٥، ولذلك لأنهم صاروا في مقام ”كنت سمعه وبصره“^٦... إلخ. وبناء على هذا، فهو علم موهوب، لا تطرق إليه شبهة أو خطأ، بخلاف العلم الذي يأتي عن طريق النظر، والاستدلال العقلي فإنه دائماً ”يتعرض للشك والريب، وهو غير يقيني، لأنه يمكن الطعن في الوسائل التي تؤدي إليه“^٧، وإذن فلا بد من تقليد الله للوصول إلى العلم الصحيح ”فيعرف

(١) موقف ابن عربي من العقل، والمعرفة الصوفية ص ٤.

(٢) سورة طه: ٧٢.

(٣) مناهج الأدلة لابن رشد، ص ٢٢٢.

(٤) قارن مناهج الأدلة لابن رشد، ص ١٣٤-١٣٥، ١٥٠-١٥٤ حيث نرى هنا النظر في دليلي العناية والاختراع.

(٥) موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة، ص ٥٤.

(٦) موقف ابن عربي من أهل العقل والمعرفة الصوفية، ص ٢٦-٢٧، مواقع النجوم، ص ١٥١.

(٧) موقف ابن عربي من العقل والمعرفة الصوفية، ص ٢٥-٢٦، ١٥١، الفتوحات، ج ٢، ص ٣٩٤، الفصوص ١٨٥، ١٨٦، ٤٧، ٤٨، مواقع النجوم ص ٦، ٢٥.

موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة ص ٦٦، الفتوحات، ج ٢، نفس الصفحات المقدمة ويقصد ابن عربي بتقليد الله هنا، الأخذ بالذوق كلية حسب مذهبه في وحدة الوجود.

الأمر كلها بالله، ويعرف الله بالله^(١). فالعقل ليس من طبيعته، أن يحتوي على معرفة خاصة به، وهو يكتسب معارفه تدريجياً، إذ أن فكره مقلد لخياله وخياله مقلد لحواسه . . . وجميع هذه القوى محدودة . . . فكيف للإنسان، أن يقلدها، ويترك هذه القوة التي وراء العقل، أو يترك تقليد الله^(٢)؟ وهذا هو علم الأولياء كما هو علم الأنبياء لأن الله، إذا كان قد علم الأنبياء، والرسول، فإنه قد علم الأولياء أيضاً.

فالعلم حكمة، وهو يؤتى الحكمة من يشاء^(٣).

وبعد فهذه طريقة في المعرفة، قد اعتنقها ابن عربي، ورأيها عند كثيرين من الصوفية وإن كان ابن عربي قد أخرجها بتفصيل أوضح.

وأظهر ما فيها، أنها ترمي بالعقل، والتنزيل جانباً، وهما عمادا الدين الأساسيان، فقد جاء التنزيل، وبه حض على الإيمان عن طريق العقل أو تأكيد هذا التنزيل، والتصديق به عن طريق النظر، وبالإجمال فالقرآن لم يطلب منا الإيمان إلا عن هذين الطريقين، التنزيل، والعقل^(٤). وأما ما وراء العقل من طور آخر، فلم يعره التفاتاً، ومن قبل فصل ابن تيمية القول في هذا الموضوع، وقارن بين الطريقة الذوقية والطريقة الاستدلالية، وانتهى في ذلك إلى أننا لا يصح، أن نقبل ما جاء عن الطريقة الذوقية الحدسية أو الإلهامية هذه، إلا ببرهان من الكتاب والسنة، لأن هذه أيضاً غير محفوظة من الشيطان، أو من الخطأ في الذوق والتقدير^(٥).

وفيما تقدم قد صرح ابن عربي بأنه يقيس ذوقه بمقياس الكتاب والسنة. فلا يجوز له إذن أن ينفرد بالذوق وحده وإلا وقع في التناقض.

(١) نفس المصدر، ص ٢٦، ٢٧، الفتوحات المكية ج ٢، ص ٣٨٣-٣٩٤.

(٢) موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة، ص ٦٦، الفتوحات، ج ٢، نفس الصفحات المقدمة ويقصد ابن عربي بتقليد الله هنا، الأخذ بالذوق كلية حسب مذهب في وحدة الوجود.

(٣) نفس المصدر الأول، ص ٥٤.

(٤) وقد قال بذلك ابن عربي أيضاً: أنظر الكتاب التذكاري له (دكتور محمد غلاب)، ص ١٩٣-١٩٥ وصدر هذه الفقرة الخاصة بابن عربي.

(٥) نقض المنطق، لابن تيمية، ص ٢٨-٣٦، تفسير المودنتين لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ٢٠٢، الطبعة الأولى القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ.

الوحي والنبوة عند متفلسفة الصوفية

١- الوحي والنبوة عند متفلسفة الصوفية:

قد رأينا في الفصل الثاني أن الأشراف لم يؤثر كثيراً على المعرفة عند متصوفة أهل السنة، ورأيانهم وقفوا في علمهم عند حدود الكتاب والسنة، ودون علم الأنبياء ووحيتهم بكثير. وكان هذا هو موقفهم أيضاً في نظرتهم إلى النبوة والوحي، فقد نظروا إليهما نظرة إسلامية عالية وبعدها بهذه النظرة، عن آراء المتفلسفة، أو من استطاع الإشراق أن يؤثر عليهم، تأثيراً عميقاً من متفلسفة الصوفية. وقد تجلّى لنا ذلك في نظرتهم إلى الكرامات واعتبارها من معجزات الأنبياء، أو بفضل متابعة صاحب الكرامة لنيبه، فقد قالوا في ذلك: "الكرامة دليل الاستقامة" وهي "لاحقة بمعجزات نبينا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لأن كل من ليس بصادق في الإسلام، لا تظهر عليه الكرامة، وكل نبي ظهرت كرامته على واحد من أمته، فهي معدودة من جملة معجزاته، كما قالوا أيضاً: "واعلم أن من أجل الكرامات التي تكون للأولياء، دوام التوفيق للطاعات، والعصمة عن المعاصي والمخالفات"^(١).

وقد ميزوا بينها وبين المعجزات، بما يؤكد ذلك الاتجاه ؟؟؟ الذي بعد بهم في هذه الناحية عن الوقوع فيما وقع فيه الإشراقيون من خلط بين المعجزات والكرامات وغيرها، يروى الكلاباذي عن بعضهم قوله: "إن كرامات الأولياء تجري عليهم من حيث لا يعلمون والأنبياء تكون لهم المعجزات، وهم بها عالمون، وبإثباتها ناطقون، لأن الأولياء قد يخشى عليهم الفتنة بها، لأنهم معصومون"^(٢).

ويؤكد أبو يزيد البسطامي ذلك الفرق بين الكرامة والمعجزة فيقول كما تقدم: "مثل ما حصل للأنبياء عليهم السلام كمثل زق فيه غسل ترشح منه قطرة، فتلك القطرة مثل ما لجميع

(١) الرسالة القشيرية، ص ١٦٠، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ص ٧٥-٧٦، الفتوحات، ج ٢، ص ٤٨٨.

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق الشيخ محمود أمين النوري، مكتبة الكليات الأزهرية ص ٩٠ سنة ١٣٨٩، أنظر أيضاً ص ٨٧-٩٦.

الأولياء وما في الظرف مثل ما لبنينا (صلى الله عليه وسلم)^(١)، كما ينقل القشيري أيضاً أن الإمام أبا إسحاق الإسفراييني كان يقول: "المعجزات دلالات صدق الأنبياء، ودليل النبوة لا يوجد مع غير النبي"^(٢).

أما المتصوفة الإشراقيون، فقد نحووا نحو الفلاسفة في النظرة إلى النبوة والوحي. يتحدث السهروردي عن النبوة كما يراها من خلال مذهبه الفلسفي التصوفي الذي نرى فيه تأثيراً لمبادئ القرامطة، والإسماعيلية^(٣)، فيعقد شبه تواز، بين الأولياء أو الحكماء المتأهلين، وبين الأنبياء، فيجعل الاتصال بالعقل الفعال الذي هو مصدر المعرفة والوحي لا يتم لهذين الصنفين- على السواء- إلا بعد تطهير النفس بالعبادات البدنية، والتأملات الفكرية، ثم يتدنى الصنفان في السير في المراحل العقلية إلى أن يصلا إلى مرحلة تقبل الفيض وأخذه عن العقل الفعال^(٤)، فالاتصال كما يقول به السهروردي يبدأ عند الطرفين عند نهاية التطهر والتجرد وينتهي عندهما معاً بالفيض، وهو ما يقول به الفلاسفة في جانب العقل الفعال، ويقول به الإسماعيلية أيضاً في جانب العقل الأول أو الإمام.

وفي هذا هبوط بمنزلة الوحي فضلاً عما فيه من التسوية بين الأنبياء، وبين غيرهم من طالبي المعرفة، وهذه هي حقيقة مذهب السهروردي^(٥)، فالولاية عنده نبوة، ونتيجة لمذهب الفيض المستمر عنده، فالنبوة مستمرة والأنبياء لا يخلو منهم الزمان، وهذه فكرة شيعية وإسماعيلية في الأكثر وهي أن الإمامة موجودة أزلاً وباقية أبداً، وأن حجة الله في أرضه لا يخلو منه الزمان^(٦).

(١) القشيرية، ص ١٥٩.

(٢) نفس المصدر، ص ١٥٨.

(٣) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ١٩٥، مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ٦١-٦٤، هياكل النور، ص ٨٨، أصول الفلسفة الإشرافية، ص ٨٣-٩٣.

(٤) هياكل النور، ص ٨٥-٨٨، مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ١٠٠-١٠١، أصول الفلسفة الإشرافية، ص ٣٠٥.

(٥) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ١٠١-١٠٣.

(٦) تأويل الدعائم للقاضي النعمان بن محمد قاضي قضاة المعز، دار المعارف القاهرة، ص ٤٤.

وهو ما يعنيه السهروردي بقوله: "ولا تظن أن الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لاغية، بل العالم ما خلا قط عن الحكمة، وعن شخص قائم بها عنده الحجيح والبيانات، وهو خليفة الله في أرضه، وهكذا يكون مادامت السموات والأرض"^(١).

وقد تكون هذه نظرية في الإمامة، إلا أنه يتدرج منها إلى رأيه في النبوة، فخليفة الله في أرضه، هو ذلك الشخص القائم بالحكمة، والذي بها مؤيداً بالحجيح والبيانات. ويلاحظ أن (الحكمة) لم تستند في القرآن إلا إلى الأنبياء عليهم السلام وعلى أنها عطية من الله اختصهم بها فقد "أتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة"^(٢)، ويخاطب الله بها عيسى وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل"^(٣)، ومحمد (صلى الله عليه وسلم) "وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة"^(٤)، هو الذي بعث في الأميين رسلاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة"^(٥) إلخ ولم تأت إلا مراداً بها. النبوة أو الوحي والتشريع"^(٦)، فاستعمال السهروردي لها في أغلب الظن، ليس إلا بهذا المعنى، وبهذا القصد وقد راعى هذا المعنى أيضاً في تفضيله لإمام على آخر وذلك حيث يقول "فإن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرئاسة، وإن لم يتفق، فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث" ثم "الحكيم المتوغل في التأله عديم البحث، وهو خليفة الله"^(٧).

ثم يعبر عن فكرة استمرار الإمامة، أو النبوة فيقول: "ولا تخلو الأرض عن متوغل في التأله أبداً". ثم يفصح عن مراده المتقدم بالحكمة وأنها من شرط الإمامة فيقول "ولا رئاسة في أرض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله". وأخيراً يؤكد استمرار الإمامة، وأنها تلقى

(١) حكمة الإشراق، ص ١١.

(٢) سورة النساء، الآية: ٥٤.

(٣) أنظر الكشاف للزمخشري الطبعة الأولى، ج ١، ص ١١٦، ١٧٤، وفيه التفسير في الآيات المتقدمة وأمثالها.

(٤) سورة المائدة، الآية: ١١٠.

(٥) سورة النساء، الآية: ١١٣.

(٦) سورة الجمعة، الآية: ٢.

(٧) أنظر الكشاف للزمخشري الطبعة الأولى، ج ١، ص ١١٦، ١٧٤، وفيه التفسير في الآيات المتقدمة وأمثالها.

(٨) حكمة الإشراق، ص ١١.

عن الله "فإن المتوغل في التأله لا يخلو العالم عنه، إذ لا بد للخلافة من التلقى، لأن خليفة الله ووزيره، لا بد له من أن يتلقى منه ما هو بصده".

ثم يعود ليوازن بين الحكمة، وبين البحث، أو بين العلم المدني والعلم البحثي، فيرى أن المتوغل في التأله فحسب، أحق من الباحث عديم التأله، وأن النوع الأول يمثل "أكثر الأنبياء، والأولياء من مشايخ التصوف"^(١).

فالخليفة هنا يتلقى عن الله. كما أن النبي يتلقى عن الله. وكلاهما أيضاً متوغل في التأله قد أتى الحكمة، وكلاهما لا تخلو الأرض عنه وهذا هو ما يتقابل مع تصريحه بأنه من الممكن عقلاً أن يرسل الله رسولاً بعد محمد (صلى الله عليه وسلم)^(٢).

وبهذا فقد وضع السهروردي "مذهبه في دائرة الدعوة الإسماعيلية القائلة بأن أبناء علي هم للتجلي الإلهي"^(٣)، وأن الإمامة مستمرة فيهم، كما أنه أفصح عن اتجاهه السياسي الذي كان يخفيه وراء فلسفته عما كان سبباً في مقتله على يد السلطان صلاح الدين السني الذي كان يكافح التيار الباطني والإسماعيلي.

على أن السهروردي له أراء صريحة، ربما لو أخذت مجردة عن سياق المذهب لقلنا إنها آراء سنية مقبولة، وهي أنه يجعل الشرط الأول في النبوة "أن يكون (صاحبها) مأموراً من السماء بإصلاح النوع" وأن يتهيأ له "حصول العلوم في الأكثر من غير تعلم بشري"^(٤). ولكنه قد مر علينا بالنسبة للشرط الأول، أنه يشترط في الخليفة أيضاً أن يتلقى عن الله ما هو بصده من الحكمة والتشريع. كما أن إضافته الأمر إلى السماء لا يمكننا من أن نقطع بناءً على ذلك بأنه يريد بالسماء، الله سبحانه وتعالى. فقد يريد بها، العقل الأول أو الفعال، حسب نظريته في الفيض وفي المعرفة. وخاصة أنه يقول بالاتصال لكل من الأنبياء والأولياء: "فالنفس إذاً تمكنت من الاتصال، فإما لقوتها الأصلية، كما للأنبياء، أو لقوة مكتسبة كملكة الأبرار والأولياء"^(٥).

(١) حكمة الإشراق، ص ١١.

(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ١٩٨، السهروردي، ص ٢٨، دار المعارف لسامي الكيلاني نوابغ الفكر ١٣.

(٣) أصول الفلسفة الإشراقية، ص ١٩.

(٤) مجموعة في الحكماء الإلهية، ص ٩٥.

(٥) مجموعة في الحكماء الإلهية، ص ١٠٣.

بل تعدى ذلك إلى إشراك النائمين من الناس العاديين، والمرضى، والكهان إلخ في ذلك الاتصال، فقد يكون "لضعف العائق، بحسب ضرورة ما كما في المنام، أو فطري كما لكثير من ضعفت آلاته فطرة، أو كما للمغرورين والمصروعين، أو كسبي كما يستعين بعض المتكهنه بأموال يحصل منها للحس حيرة وللخيال وقفة، فتستعد القوة الناطقة لتلقي الأمر الغيبي لضعف العائق"^(١). فكل هؤلاء قد جعل لهم الاتصال، وتلقي الأمر الغيبي مثل الأنبياء، وفي هذا ما فيه من الزرابة بالنبوة ومكانتها الدينية السماوية.

وهو يشرك هذه الأصناف مع الأنبياء في إمكان الاتصال بالعقل الفعال لأنه يفسر المعرفة عندهم جميعاً بتفسير واحد، وإن اختلفت المظاهر والأشكال أو الطرق والآلات، فهو يرجعها إلى شيء طبيعي في النفس، وهي أن فيها قوة حسية، وقوة خيالية هي إحدى قوى النفس الناطقة فإذا ما ضعفت القوة الحسية في وصل النفس بعالم الغيب "فقد دريت أن القوة المتخيلة محاكية لهيئات إدراكية ومزاجية سريعة الانتقال من الشيء إلى ضده أو شبيهه"^(٢). فإذا خمدت النفس الحسية وقلت الشواغل فقد يقع النفس الناطقة "خلسة إلى جانب القدس، فانتقشت بنقش غيبي، فقد ينطوي سريعاً، وقد يشرق على الذكر وقد يتعدى إلى الخيال فيتسلط الخيال على لوح الحس المشترك فتظهر فيه الصور على أكمل هيئتها وأبهاها وهي صور الملائكة أو العقول فتناجيه بالغيب "أو يرتسم صورة الأمر الغيبي مشاهدة أو يسيطر على سبيل الكتابة وقد يكون على هيئة نداء هاتف لا يرى "أو على غلبة ظن بالأمر الغيبي فيطلع" الإنسان على هذا الأمر. ثم إذا بقي الكلام محفوظاً في النوم واليقظة "فهو رؤيا صادقة أو وحي صريح، وما بطل وبقيت محاكياته، فهو وحي محتاج إلى تأويل، أو حلم إلى تعبير"^(٣).

هذا ما تقوم عليه المعرفة عند السهروردي من ناحية تكوين النفس الإنسانية وطبيعتها، وهي تقوم على أمر ميتافيزيقي آخر، يتصل بالملأ الأعلى أو العقول والأفلاك حسب نظرية المعرفة الإشرافية، وهو أن لهذه الأفلاك نفوساً ناطقة، وهذه النفوس والعقول تحتوي على كل ما في العالم العلوي من العلوم على هيئة كلية^(٤) كما هو عند ابن سينا^(٥). وبما أن نفوسنا ليست

(١) مجموعة في الحكماء الإلهية، ص ١٠٣.

(٢) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ١٠٣، قارن: ابن سينا في دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٠١-٢٠٢.

(٣) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ١٠٣-١٠٤-١٠٥، قارن: ابن سينا في دراسات في الفلسفة، ص ٢٠١-٢٠٢.

(٤) مجموعة في...، ص ١٠٠.

صلتها بالأجسام صلة انطباع واندماج، وإنما هي منفصلة عنها، متجهة إليها بالتأثير والتحريك فإذا تغلبت هذه النفوس على الجانب الحسي في الإنسان، بالتجرد والتطهر والرياضة، أو بأي سبب آخر مرضي أو كسبي إلخ فإنها تصبح كالمرأة الصافية أمام تلك العقول، فضيء بنقوش تلك الأخبار، والإنذارات التي في هذه النفوس العالية، وما فيها من علم أو معرفة: "ولنفوسنا هذا الاستعداد لولا البدن، وإلى تخفيف عوائقه سبيل... فإن القوى البدنية متنازعة متجاذبة، وكلما انجذبت النفس إلى شيء من القوى الشهوانية والغضبية، أو الحواس الظاهرة أو الباطنة، فإن الحس المشترك ينتقش "عن التخيل والتوهم وغيرهما على ما يجري بين المرايا المتقابلة"^(١).

إذن يرجع السهروردي الوحي في التحليل الأخير إلى قوة النفس ومدرقاتها. فالمعرفة في عمومها عنده سواء كانت وحيًا أم غيره، مصدرها النفس، وألتها قوة المخيلة، وكلاهما مصدر داخلي في الإنسان، وإن كانت هذه المعرفة قد انعكست على النفس من العقل الفعال أو من نفوس الأفلاك، فكلا التعبيرين سواء، لأن العقول والنفوس عندهم تتجه دائماً بأنوارها إلى ذلك العقل فتقويه وتؤيده^(٢)، "فإن الأنوار المجردة العالية لا يجب بين السافلة منها، وبين نور الأنوار، إذ الحجاب من خاصية الأبعاد وشواغل البرازخ، مع أن كل نور قاهر يشاهد نور الأنوار"^(٣).

فالأمر كما قال الفلاسفة من قبل إنه ليس هناك وحي خارجي يأتي عن طريق إلقاء جبريل، بل الوحي قد وجد مبدئياً داخل النفس حسب تأثرهم بنظرية المثل، أو أن النفس تستقبله عن صورته التي في العقل الفعال حسب نظرية المعرفة الإشراقية فالواقع أن الثانية فيها عناصر من الأولى، والأمر ليس إلا جلاء وتصقيل، أو إعداد واستعداد، أو عملية تذكر على ما يقول أفلاطون، وابن سينا في أحد أقواله، وهذه ميزة علم الأنبياء والأولياء عند هؤلاء الإشرافيين^(٤)، فليست هنا إيجابية الوحي السماوي، كما جاء في القرآن الكريم، والأديان السماوية قبله، بمعنى أنه اتجاه من الله أو من الملك إلى الإنسان. وإنما الاتجاه عند هؤلاء هو من

(١) أنظر الإشارات، ص ٨٦٢، ٧٥٨، ص ٨٩٢، ٨٩٩.

(٢) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ١٠١، قارن دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٠٢.

(٣) التلويحات، ص ٦٣ - ٦٤.

(٤) حكمة الإشراق، ص ١٤٠.

(٥) قارن: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٠١، أصول الفلسفة الإشراقية ٢٨٨.

الإنسان فقط، ومن أي إنسان كان. وكان الوحي السماوي شرعة لكل وارد، وليس اختياراً واصطفاً. فهنا طريق كسبي للنبوة قد قال به من سار في هذا الطريق من المتفلسفة، أو من كان على شاكلتهم من المتصوفة فقد ادعى الحلاج من قبل "لنفسه أحاديث قدسية على نحو الأحاديث القدسية عند الرسول"^١، كما أضاف إليه الشبلي الشفاعة يوم القيامة مع النبي (صلى الله عليه وسلم)، كما أضافها الشبلي أيضاً إلى نفسه^٢. وهذا مقام قد اختص به النبي (صلى الله عليه وسلم)، ودون الأنبياء جميعاً.

ونسب إلى عبد الحق ابن سبعين أنه تجرأ على هذا المقام، مقام النبوة وأنه كان يقول معلقاً على حديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم) "أنا العاقب فلا نبي بعدي". لقد زدت فيه "نبي عربي"^٣.

وقد يكون رأي ابن سبعين في المحقق هو الذي ساعد على نسبة هذا القول إليه. ولقد توجه هذا الاتهام إلى هؤلاء الإشراقين نتيجة أخذهم بالمذاهب الفلسفية المتقدمة من نظرية الفيض وما إليها^٤، وما ترتب عليها، من نظريات ومذاهب أخرى، ثم خروجهم من هذا بنظريات بعيدة عن الإسلام، وأقرب إلى أن تكون وليدة تلك المذاهب الفلسفية، كنظرية القطب، ونظرية المحقق عند ابن سبعين^٥ إلخ.

ولكن أستاذي الدكتور أبو الوفا التفتازاني، يرى بالنسبة لابن سبعين والسهورودي أن ما نسب إليهما من القول باستمرار النبوة بعد محمد صلى الله عليه وآله وسلم، أو ما قاله به مما يشبه هذا الرأي إنما هو "استمرار معنى النبوة على وجه، ما لا على ذلك الوجه الذي يدينهم بالقول، بإرسال الله الرسل والأنبياء بالفعل بعد محمد (صلى الله عليه وسلم)، وإنما كلامهم في هذه الناحية، يظهر في القطب عند حكيم الإشراق، كما يظهر في المحقق أو المقرب، أو الوارث عند ابن سبعين... ولا يختلف محقق ابن سبعين عن القطب "عند السهورودي"، فمحقق ابن

(١) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ١٩٨.

(٢) الصلة، ج ٢، ص ٤٠.

(٣) رسائل ابن سبعين، ص ٣، شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ضمن مجموعة الفتاوى الطبعة الأولى، ص ٩٣ - ٩٤.

(٤) كنظرية المثل، وآراء أرسطو وغيره فيما وراء الطبيعة كما تقدم.

(٥) أنظر رسائل ابن سبعين مقدمة الدكتور بدوي، ص ٢ - ١٦، تاريخ فلسفة الإسلام في الشمال الإفريقي ج ١، ص ٣٢٢، ٣٤٢.

سبعين يعتبر "الواسطة الذي يأخذ عن النبي (صلى الله عليه وسلم)، ويفيض على العالم، فالوارث هو الفياض على العالم بالجملة، والعالم يقبل الخير ويناله. . فالعالم يقبل من الوارث في كل زمان"^(١).

ثم يركز سيادته الدفاع عنهما ضد ابن تيمية في هذه النقطة فيقول: "والواقع أن فهمه ابن تيمية"^(٢) عنهما غير دقيق، ولم يكن السهروردي ليذهب إلى حد إنكار أن محمداً (صلى الله عليه وسلم) هو خاتم الأنبياء، ولكنه "كان لا يريد أن يحد القدرة الإلهية، فالإرادة الإلهية مطلقة، وإجابة السهروردي في مناظرة جرت بينه، وبين فقهاء حلب، بإمكان خلق نبي بعد محمد تشير إلى مطلق الإمكان" على حد تعبير الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان"^(٣).

ثم يتجه الدكتور أبو الوفا إلى الدفاع عن ابن سبعين، فإنه في "بد العارف" يصرح بأن النبوة رتبة ممنوعة، وكذلك يرى عند كلامه عن مراتب النفوس أن هناك فوق النفس الناطقة نفساً نبوية، ويجعلها أيضاً رتبة ممنوعة فيقول: "واعلم يا أخي أن الرتب والنفوس المتقدمة كلها مما لا يعجز عنها معنى الإنسانية، إلا النفس النبوية فإنها رتبة ممنوعة، كأنها مبدأ من المبادئ الأولى، وكلى من الكليات لا طمع فيها، لأن الطمع والرجاء لا يتعلقان بالمجال، كذلك النبوة، وهذا من العدم الذي عده الإنسان، وإن كان في طبعه أو في طبع جنسه أن يوجد له"^(٤).

وتصل براءة ابن سبعين عند الأستاذ الدكتور أبو الوفا الفتازاني، إلى حد جعل سيادته يرى فيه أنه بهذا القول الذي يقرر به حقيقة النبوة على ذلك النمط القرآني، إنما يرد على الفارابي الذي رأى في "آراء أهل المدينة الفاضلة" أن رئيسها هو فيلسوف في صورة نبي، وأنه يكون نبياً، أو فيلسوفاً، إذا اتصل بالعقل الفعال بل إن ابن سبعين يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فيفصل فصلاً تاماً "بين الفيلسوف والنبي، ويجعلها ضدتين فيذهب إلى أن الخير في النبي بالذات والفيلسوف لا يعطى الخير ولا له إليه طريق، وفي ذلك يقول في بد العارف: "والفيلسوف لا يعطى الخير، ولا يدل عليه، ولا له إليه طريق. . والخير في النبوة بالذات، وهي قد أعطتنا

(١) شرح رسالة العهد رسائل ابن سبعين، ص ١٢٢.

(٢) نظر: غاية الأمانى في الرد على النيهاني، لأبي المعالي الشافعي السلامي، ١٣٢٥ هـ، ج ١، ص ٤٤٠.

(٣) أنظر أصول الفلسفة الإشراقية، ص ١٨ - ١٩، ابن سبعين، حكيم الإشراق لأستاذ الدكتور أبو الوفا الفتازاني، بحث ضمن الكتاب الذي سيصدره المجلس الأعلى للفنون والآداب عن ابن سبعين والسهروردي، مقدمة هيا كل النور الدكتور محمد علي أبو ريان، ص ١١ - ١٢.

(٤) ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص ٣٥٣ - ٣٥٤.

نموذجاً من خرق العادة، ودلت على الأمور العملية، وبينت ما يحتاج (إليه) من المعاني العملية، ودلت بالجملة على الخير، فكان النبي والفيلسوف ضدان^١، ولعله قد وضع من ذلك براءة ابن سبعين فيما نسب إليه، وأنه بهذه النصوص الأخيرة الأكيدة النسبة إليه، قد برئ من التأثير بالإشراق في نظريته في وحدة الوجود، إلا أنه صرح بعلو نظريته إلى النبوة، وبعلو النبوة عنده على كل مرتبة.

أما السهروردي، فلا نزال نجد تأثيره بالإشراق، وقوله بالمعرفة الإشراقية، وبنظرية الفيض، واستمراره على ذلك أو اعتباره هذه النظريات أساس فلسفته، كل هذا يدعم ما قدمته له من التأثير بالإشراق في النظرة إلى النبوة، وجعلها من جنس الحكمة، أو الفلسفة، أو الكهانة، والتجيم.

(ب) النبوة عند ابن عربي؛

(أ) وإذا نظرنا إلى ابن عربي في هذا المجال وجدناه أبرز من قال بفضل الولاية على النبوة^٢، رغم ما تقدم له من إعلان متابعته للرسول (صلى الله عليه وسلم) في كل ما يعمل وفي كلما يقول، فإنه لم يقف عند حد التسوية كما فعل أسلافه من الفلاسفة أو فلاسفة المتصوفة بل خرج علينا بفكرة الولاية أو النبوة العامة وجعلها دائمة غير منقطعة وأضفى عليها من الكمال والقداسة ما لم يصفه على النبوة وبلغ بها في ذلك المجال أن جعل النبوة تابعة لها، وأنها لا تأخذ ما تأخذه من العلم إلا من مشكاة الولاية. وبهذا فقد وصل بالولاية إلى مستوى لا يوجد إلا عند أصحاب التشيع القوي للعلم اللدني والكشف الأفلوطيني الذي زهي به أفلوطين وعقد به صلته بالسماء^٣.

(١) بد العارف، لوحة ٢٧، نقلاً عن (ابن سبعين وفلسفته الصوفية)، ص ٣٥٦، ابن سبعين وحكيم الإشراق.

(٢) فصوص الحكم، وذلك حيث يقول عن العلم اللدني (وليس هذا العلم إلا خاتم الرسل وخاتم الأولياء وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولي الخاتم حتى أن الرسل لا يرونه- متى رأوه- إلا من مشكاة الولي خاتم الأولياء... فالمرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء)، ص ٦٢، الفصل الشيشي، أنظر أيضاً الفصل العزيزي، ص ١٣٥، لطائف الأسرار أو (تنزل الأملاك من عالم الأرواح في الأفلاك) وهناك يقول، ص ٤٩:

سماء النبوة في برزخ
دوين الولي وفوق الرسول

(واعلم أن فلك الولاية، هو الفلك المحيط الأعم الأكمل العقلي وفلك النبوة، هو الفلك الأتم النفسي، وفلك الرسالة هو الفلك القريب المثلث الهولي)، ص ٥٠.

(٣) قارن د. أبو العلا عفيفي مجلة كلية الآداب، ج ١، م ١، (من أين استقى ابن عربي فلسفة التصوفية)، ص ١٩-٢٠.

كما يمكن رد ذلك أيضاً إلى إغرام فلاسفة المتصوفين قبله بالمعرفة - كتيار أفلوطيني سري إليهم - وإنبهارهم بما درته عليهم من لذات ومعارف، هي تخيلات في الواقع وأوهام، بحيث نطقوا بها كذلك في حال فنائهم فقالوا وقال معهم ابن عربي "المعرفة هي التحير، والدهش"^١ وقال قائلهم: (لو تمثلت المعرفة رجلاً لهلك كل من نظر إليها لفرط جمالها وحسنها وبهائها^٢). بهذا التكوين وبهذه النظرة نظر ابن عربي على النبوة، فنراه يجعل ما هو من أخص خصائصها شركة مشاعة بينهم وبين الأولياء، أو العلماء النواصلين فقد جعلهم مشرعين مثل الأنبياء وجعل هذا التشريع من باب الإلهام أو الوحي النفسي "من غير تنزل الذي هو الشرع"^٣، ومن الممكن أن يستقلوا به، ويصلحوا فيه دون حاجة إلى شريعة من السماء^٤.

وفكر الشيعة، والسهورودي في عدم انقطاع النبوة، واستمرارها بعد (محمد صلى الله عليه وسلم) في أشخاص الأولياء والأئمة، هي ما يعتنقه ابن عربي ويدين به^٥، بل ربما كانت هي التي تطبع مذهبه وتسيطر عليه، فقد قرر وجود أولياء في ظاهرهم يفوقون الأنبياء وهم أنبياء في واقعهم يفضلون من عرفناهم من الأنبياء لأن هذه النبوة التي يسميها (النبوة الخاصة) وهي التي يعرفها المسلمون لا تعدو في نظره مجرد نعت إلهي ثبت لصاحبها بناء على أوامر من الله أُلقيت إلى النبي ليوصلها على العباد ويجيبهم عما يسألونه كوسيط عن الله فقط لتحمل هذه الإجابة

(١) نسب هذا القول أولاً إلى سهل بن عبد الله تستري، وإلى ذي النون المصري، الرسالة القشيرية، ص ١٤٢، قارن فصوص الحكم لابن عربي الفصل النوحى، ص ٧٣، والتعليقات، ص ٤٠-٤١.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٦، نقلاً عن تذكرة الأولياء، ص ٢٣٥، ج ١، ص ٣ والقائل هو أبو سليمان الداراني.

(٣) الفتوحات، ج ٢، ص ٣٢٧.

(٤) نفس المصدر، ص ٣٢٧-٣٢٨، وتظهر سخرية ابن عربي من النبوة إذا نظرنا إلى أنه خص الأولياء بالعلم الباطن وجرد منه الأنبياء وأبقى لهم التشريع فقط أو الإخبار وأن هذا هو منتهى جهودهم وأما أصحاب العلم من الأولياء فهم الأرقى وهم الذين يعرفون الله حق معرفته ويدرون بما تشتمل عليه أسماؤه الحسنى من حقائق الحقائق التي لا يستطيعها إلا الراسخون في العلم قارن الخيال عند ابن عربي ص ٢٥، الفتوحات المكية، ص ١٩٥، ج ١، الفصوص، ص ٦٤، ١٣٣.

(٥) ويسمىهم أنبياء الأولياء. الفتوحات، ج ١، ص ١٩٥، أنظر الفصوص، ص ١٣٤-١٣٥، ويسمىها بالنبوة العامة.

وليس له أكثر من ذلك في العمليات والاجتهاد فيها، وإنما ذلك من اختصاص الولي^١ فهو متوغل في التأله عديم البحث كما قال بذلك السهروردي من قبل، وأما التوغل في التأله والتوغل في البحث فهما من اختصاص الولي دون النبي وهذه هي فكرة الشيعة عن أئمتهم في أن لهم الاجتهاد إلى جانب تلقي عن الله كما سبق لهم هذا في العلم اللدني.

ويعتمد ابن عربي في تفضيله للولاية على النبوة على أن الله تسمى بالولي ولم يتسمى بالنبي، فلذلك بقي اسم الولاية، وانقطع اسم النبوة، وما كان لله أن يتسمى باسم وينقطع فأسماءه باقية أبداً وأزلاً (ولذلك قال (صلى الله عليه وسلم) فلا رسول بعدي ولا نبي ولكنه بالنسبة لمذهبه في استمرار النبوة الباطنية، أي نبوة الأولياء، يضيف إلى هذا الحديث (نبياً مشرعاً، أو مشرعاً له) أي نبياً جاء على شريعة رسول قبله، وأنها ما انقطعت إلا من وجه خاص، وهو مسمى النبي والرسول، ولذلك بقي حكمها، وبقيت حقيقتها في الأولياء.

ويبلغ به تيهه بلفظ (ولي) وإغرامه به أن يلتبس من تسمى الله به أن هناك تأله من جانب الولي زاحم فيه الرب سبحانه بهذا الاسم، وأن اسم النبي لا ينهض لهذا المقام بل هو اسم خاص للعبودية التي هي عين القرب من السيد، وعدم مزاحمة السيد في رتبته بخلاف الولاية، فإن العبد مزاحم له في اسمه الولي^٢، وكأن عين القرب التي للأنياء لا تنهض إلى درجة التأله في نظر ابن عربي ولذلك لم يزاحم الولي الله في هذا الاسم. وفي الواقع فإن تسمى الله سبحانه باسم الولي، من باب رحمته بعباده ومجازاتهم الجزاء الحسن الذي يستحقونه، فإذا كانوا هم سيوالونه، ويتولونه، فإنه لا بد وأن يجازيهم علة ذلك ويتولاهم، ويكون لهم ولياً أي مجباً، وناصراً معيناً، ومن جانب آخر، فإن الله لا يرضى عن إنسان خلقه إلا إذا كان هذا الإنسان ولياً لله، وعمل كل ما يوصله إلى رضا الله عنه، وإلى درجة ولايته، وحبه لله، كي يحبه الله ويواليه أي يكون له ولياً ومن هان كان تسمى الله بالولي، وعدم تسمية بالنبي، أي أن تسمية الله بالنبي، لا فائدة فيها لخلقه، فأسماءه تعالى كلها خير ورحمة بالعباد، لأنه تعالى خير ورحمة وبر بخلقه.

(١) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٣٥، قارن: نقض المنطق لابن تيمية ص ٨٥، ص ١٣١، ١٣٢، الفصوص لابن عربي، ص ١٣٥ - ١٣٦، ص ٦٢، ٦٣، أنظر أيضاً: ولاية الله والطريق إليها، ص ١٨٩ - ١٩٤، لصاحب هذا الكتاب.

(٢) الفتوحات، ج ٢، ص ٣٣٥، فصوص الحكم ص ١٣٤ - ١٣٥.

٢- فكرة الوراثة في العلم الباطن،

كذلك هناك اسم آخر من أسماء الله الحسنى، يضيفه ابن عربي على الأولياء وهو اسم (الوارث) ويؤكد به استمرار النبوة بالنسبة للأولياء وبصورة تؤكد تألههم. فإن الولي لا يأخذ النبوة من النبي، إلا بعد أن يرثها الحق منهم، ثم يلقبها إلى الولي ليكون ذلك آثم في حقه، حتى ينسب في ذلك إلى الله لا إلى غيره^(١) ويؤكد ابن عربي هذا الاتجاه حين يميل إلى آراء الفلاسفة وبعض دعاة التشيع^(٢) فيوازن بين أولياء الصوفية، أولياء العلم الباطن، وبين الصحابة رضوان الله عليهم، فإنهم عنده نوع ثان من نوع النبوة العامة، ومرد نزولهم في الدرجة عن أولياء العلم الباطن. أنهم أخذوا هذه النبوة وراثاً عن النبي لا عن الله كما في جانب أولياء الباطن - إما مشافهة وهم الصحابة الذين شاهدوه، أو من رآه في النوم^(٣) فهو يوازن بين التأويل والتنزيل مفضلاً الأول عن الثاني وفي هذا مساس بقدر الصحابة والتابعين ثم يتدرج من هذه الموازنة إلى تنقيص أهل السنة الذين لم يملوا باطنياً ويسميهم علماء الرسوم من باب التهمك بهم وأنهم لعدم ميلهم الباطني كأنهم رضوا بالشكليات ووقفوا عندها.

وهو وإن أسند إليهم نبوة من باب حديث (العلماء ورثة الأنبياء) فهي نبوة في الدرجة الثالثة، التي لا ترقى أيضاً إلى مستوى نبوة أولياء الصوفية وأئمة الشيعة، وذلك كما يقول لأنهم "يأخذونها خلفاً عن سلف إلى يوم القيامة فيبعد النسب"^(٤).

ولذلك رجح أولياء الصوفية عنده على هؤلاء، فنبوة أولياء الصوفية يأخذونها عن الله من حيث كونه ورثها عن الأنبياء، وجاد بها عليهم مباشرة فهم أتباع الرسل يمثل هذا السند العالي

(١) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٣٥، عقاء مغرب، ص ١٧ - ١٨ - ١٩ - ٢٠، ص ٧٧، ص ٧٩، الصلة بين التصوف والتشيع، ج ٢، ص ١٧٥، ١٧٧.

(٢) أنظر نقض المنطق لابن تيمية، ص ٨٤ - ٨٦ حيث يصرح ابن سينا بأنه ما كان يمكن موسى بن عمران مع أولئك العبرانيين، ولا يمكن محمد (صلى الله عليه وسلم) مع أولئك العرب الجفاة أن نبينا لهم الحقائق على ما هي عليه... إلخ، (دراسات في الفلسفة الإسلامية)، ص ٢٠٤ حيث ينفي ابن أبي الحديد الحكمة والبحث في الأمور الإلهية عن الصحابة (رضي الله عنهم) وأنهم كانوا أبعد من أن يفهموا ذلك أو يتصوروه.

(٣) نلاحظ هنا أن له رأياً آخر فيما تقدم في الباب الأول في أن الصحابة (رضي الله عنهم) قد أخذوا الشريعة عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) كأخذه هو تمام بتمام فإنهم كانوا يشهدون جبريل عليه السلام حين كان يلقي إليه بالوحي أنظر ص من هذه الدراسة، الفتوحات، ج ١، ص ١٩٥.

(٤) الفتوحات، ج ٢، ص ٣٣٥، موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة لأستاذي المرحوم الدكتور محمود قاسم، ص ٥٥، حوليات دار العلوم سنة ١٩٦٨ - ١٩٦٩ م.

المحفوظ الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد: قال أبو يزيد: أخذتم علمكم ميتاً عن ميت^(١)، إلخ، وهذا هو معنى الوراثة في الأوساط الصوفية والشيعية على السواء.

وفي الواقع ليست وراثة، وإنما هي ترق وعروج إلى مستوى العقل الفعال، أو الإمام قد أخذوه عنه، على طريقة المرايا المتقابلة أو عن الله مباشرة حسب نظرية أفلاطون في المثل^(٢)، وأن الله يحوي المثل في ذاته، فهنا تأثر تام في نظرية المعرفة، بكل جوانبها، الأفلاطوني والأفلوطيني على السواء.

ومن مظاهر تقيص ابن عربي من قدر النبوة بناء على هذه الفكرة تسويته المطلقة بين نبوة سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم) وهدى الأولياء، أو نبوءتهم الباطنية، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: "أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده"^(٣).

وذلك حيث يقول: "وهذا عين ما قلناه في علم الأولياء اليوم" فالوراثة عنده تشبه أن تكون نسخاً للسرائع وللتنزيل، إذ يرفع الوحي مرة أخرى إلى الله، لكي يهبط من عنده بصورة أخرى على هيئة تأويل نجده لدى أصحاب العلم الباطن أو لدى من يسميهم هو ورثاء الله^(٤).

وهو يستدل على ذلك دائماً بقضية الخضر عليه السلام^(٥)، حيث يقول تعالى في شأنه: "آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً"^(٦)، ويتكلم عن علمه كمثال لعلم الأولياء. ولكن السياق القرآني في حديثه عن علم الأنبياء يعطى لنا أن الخضر عليه السلام كان نبياً. وأن علمه ن علم

(١) الفتوحات، ج ٢، ص ٣٣٥، موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة لأستاذي الدكتور محمود قاسم، دراسات في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الخامسة.

(٢) قارن: الأستاذ الدكتور محمود قاسم في المرجع المتقدم، ص ٦٣.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ٩٠.

(٤) هذه الفكرة من إرشاد أستاذي الدكتور محمود قاسم. قارن الفتوحات فيما تقدم.

(٥) من الممكن أن يكون ذكر ابن عربي للخضر من غمز الأنبياء، وأن الأولياء بالنسبة لذوقهم صاروا أعلم من الأنبياء حيث يتكلم عنه في موضع آخر في قصته مع موسى عليه السلام بأنه قال لموسى بعد أن وقعت منه الثالثة: "هذا فراق بيني وبينك... مع علمه بعلورتبته في الرسالة، ص ٢٠٦، فصوص الحكم، قارن أيضاً (الفتوحات)، ج ١، ص ١٩٥.

(٦) سورة الكهف، الآية: ٦٥.

الأنبياء لا من علم الأولياء "لأن القرآن دائماً، ينسب علم الأنبياء إلى الله سبحانه ويجعل التعليم فيه، والإيتاء إلى الله سبحانه، كما في هذه الآية التي يستدل بها ابن عربي^(١).
أما علم الأولياء فلم ينسبه إلى الله مباشرة كما حدث عن صاحب سليمان حيث قال عنه:
" قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك"^(٢).

فالعلم في جانب الأنبياء دائماً عطية من الله ومنحة^(٣)، أما بالنسبة إلى الأولياء، أو أتباع الأنبياء، فهو محض اكتساب، أو تعلم، وهم لا يرقون فيه إلى مرتبة الصحة، والصدق المطردة دائماً بالنسبة للأنبياء^(٤) وسياق القصة بالنسبة للخضر عليه السلام كما وردت في سورة الكهف يعطى اطراد الصدق والصحة، بالنسبة لعلمه، فهو نبي، وليس بولي^(٥).
وأخيراً، فإنه مما يوقفنا من آراء ابن عربي موقف الحذر، أنه يعتبر نفسه من الورثة في موقف ادعى فيه الاتصال بالله، وبالرسول عليه الصلاة والسلام وذلك في تقديمه لكتابه (فصوص الحكم) وأنه إملأ من الله سبحانه "فما ألقى إلا ما يلقي إلى- ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به علي ولست بنبي ولا رسول، ولكني وارث، وآخرتي حارث"^(٦).

(١) وذلك كما في قوله تعالى على لسان سيدنا يوسف: "رب قد آتيتني من الملك، وعلمتني من تأويل الأحاديث" (سورة يوسف، الآية: ١٠١)، وكما في جانب داود (عليه السلام) وابنه سليمان "ولقد آتينا داود وسليمان علماً" (سورة النمل، الآية: ١٥) . إلخ.

(٢) سورة النمل، الآية: ١٥ .

(٣) مثل: "وعلمه الكتاب والحكمة" في جانب سيدنا عيسى. (سورة آل عمران، الآية: ٤٦) وفي جانب الرسول (صلى الله عليه وسلم): " . وأنزل عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم" (آل عمران، الآية: ١١٣).

(٤) تفسير المعوذتين لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل الكبرى له أيضاً، ص ٢٠٢.

(٥) قارن: مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية، ج ١، ص ٣٣، وأوضح التفاسير لابن الخطيب في هذه القصة في سورة الكهف.

(٦) فصوص الحكم، ص ٤٨، قارن الخيال عند ابن عربي لأستاذي الدكتور محمود قاسم، ص ٢٦، الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٥٦٦.

٣- العلم والوحي عند ابن عربي:

إن نظرية الفيض وما ترتب عليها من نظرية المعرفة الإشراقية قد وجهت تفكير ابن عربي إلى ابتكار نظرية في الوجود والكون، هي نظرية وحدة الوجود^١، وهي تقوم على أن الوجود واحد مهما تعددت صوره وأشكاله فالكون مع الله يشكلان حقيقة واحدة، هي واحدة بالذات أي في ذات الله سبحانه، - فالكون هو الله، والله هو الكون- كثيرة بالإضافات، التي هي الكون في أشكاله وصوره ومخلوقاته المتعددة، ولكنها في الواقع ليست إلا ذات الله الواحدة ولكن الله تراءى في هذه الأشكال والصور، من باب تعدد الصورة الواحدة في مرآيا متعددة، فهي مظاهر ومجالي، يتجلى الله فيها من حيث اسمه (الظاهر). كما يذهب إلى ذلك ابن عربي في تفسير قوله تعالى: "هو الأول والآخر والظاهر والباطن"^٢.

والأساس في ذلك هو نظرية الفيض، فإنها تشير إلى أن الكون قد صدر عن الله، وبقي على ابن عربي بعد ذلك أن يقول: أن الكون هو الله^٣.

وهذه الحقيقة الوجودية في مذهب ابن عربي، يترتب عليها التسوية بين كل شيء في الوجود كما هو ظاهر منها فالمؤمن هو العاصي ولا فرق، وكذلك التميم هو العذاب، والإنسان هو الجماد وهو الحيوان وكذلك العكس والكل هو الله إلخ فلا فرق بين دين ودين، ولا بين ملة الإيمان وملة الكفر، كما قال في ذلك.

عقد الخلائق في الإله عقائدنا وأنا اعتقدت جميع ما عقدوا^٤.

وهو يرى أن هذه الحقيقة الوجودية لا يفتن إليها إلا أولوا الهمة، من الواصلين والأولياء^٥ لا الأنبياء، لأن الأولون أصحاب العلم الذي تأهلوا به للوقوف على سر الوجود، وأما الأخير

(١) سبق أن أشرت في الحديث عن وحدة الوجود عند ابن عربي أن وحدة الوجود عنده تختلف عن بقية من قالوا، وأنه قد قال بها اجتهداً من باب الاستعانة بها على حل مشاكل دينية متعددة، كمشكلة القضاء والقدر، وفكرة الخير والشر في الوجود... إلخ.

(٢) سورة الحديد، الآية: ٣، وهذا المذهب موجود بوضوح في معظم تأليفه، وأخصها فصوص الحكم ينظر، على سبيل المثال: الفصل السابع.

(٣) قارن ابن تيمية في مجموعة الرسائل والمسائل، ج ٤، ص ١٧٢-١٧٤، ص ٦-١٤، ص ١٥-١٨، وكذلك أستاذي الدكتور محمود قاسم في مجلة العربي ديسمبر سنة ١٩٧٠ في مقال (خلق العالم) بين ليستس، وابن عربي.

(٤) نفس المصدر، التعليقات على الفصوص ص ٩٠-٩٣، قارن مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٤٨، ٢٤٩.

(٥) فصوص الحكم، ص ٦٢-٦٣، ص ١٣٣-١٣٤-١٣٥.

فليس لهم هذا الذوق، بل ليس لهم إلا مجرد الإخبار عن الله فقلوبهم ساذجة في النظر العقلي لعلمهم بقصور العقل أيضاً عن إدراك ما لا ينال بالذوق^١.

هذا إذا اعترف بالوحي على أنه شيء خارجي عن النفس، أو أنه واسطة بين الله وبين الرسول، ولكن الواقع أن مذهبه يغلب عليه في هذه الحالة أيضاً كما تغلب عليه نزعته الفلسفية وتأثره باتباع الأفلاطونية الحديثة من فلاسنة الإسلام حيث يقيمون الوحي على الخيال، وأنه شيء من داخل النفس فنراه يقول: "ولقد بلغ بي قوة الخيال، أن كان حبي يحسد لي مجبوبي من خارج لعيني، كما كان يتجسد جبريل لرسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فلا أقدر أنظر إليه ويخاطبني وأصغي إليه وأفهم عنه"^٢.

فالوحي عنده أيضاً خيال وحديث نفس وليس في الواقع إلا تصويراً من خيال النبي كما يصور خيال المحب ويحسد أمامه محبوبه فيخاطبه ويناجيه ويسمع كلامه وهو في الحقيقة لا يخاطب إلا نفسه ولا يسمع إلا كلامه^٣، فإذا كان الوجود واحداً فما معنى الثنائية في الوحي، الواقع أن ليس هناك ثنائية بين الوحي وبين النبي وإذا كان هناك من أخبار يأتي بها الرسول أو تشريعات فهي ليست شيئاً خارجاً عن نفسه أو ليست شيئاً غير نفسه^٤.

ولا يلقي عليك الوحي في غير ولا تلقى^٥.

وجبريل على هذا شيء اعتباري لا حقيقة له إلا في الاسم بالنسبة للوحي ولعلنا قد لاحظنا أن قوة الخيال عند ابن عربي، وسيطرتها على تصوفه هي التي أدت به إلى هذه النتيجة^٦. وهناك أمثلة تطبيقية لدى ابن عربي لبيان تفوق العلم والكشف عن الوحي ومن ذلك قصة (العزیز) عليه السلام حين مر على بيت المقدس، وقد خر بها ؟؟؟؟ فقال: "أنني يحبي هذه الله

(١) فصوص الحكم، ص ١٣٣، الفتوحات، ج ٢، ص ٣٣٥ وأنظر: ولاية الله والطريق إليها، ص ٨٩-٩٤ لصاحب هذا الكتاب طبع دار الكتب الحديثة سنة ١٩٦٩.

(٢) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٤٢٩.

(٣) التعليقات على فصوص الحكم للدكتور أبو العلا عفيفي، ص ٩٥.

(٤) قارن التعليقات على الفصوص، ص ٩٤، الفصوص القص الشيعي، ص ٦٠، ٦٦.

(٥) الفصوص: القص السابع، ص ٩٣.

(٦) قارن الخيال في مذهب محيي الدين ابن عربي لأستاذي الدكتور محمود قاسم طبعة معهد الدراسات العربية العالمية سنة ١٩٦٩، ص ١-٢، والفصل الخامس (بالخيال والصور).

بعد موتها^(١)؟ فجعل ابن عربي سؤال العزيز هذا تمنياً منه إلا أن يقف على علم الأولياء، وهو الوقوف على سر القدر، فعلم الله برغبته هذه فجاءه الجواب، كما ورد في الخبر: لئن لم تلتهم لأمحون اسمك من ديوان النبوة، وهذا ليس بالوعيد، ولكنه وعد في هيئة وعيد، وعد بتحقيق أمله، في أن ينقل من ديوان الأنبياء، إلى ديوان الأولياء أي أرفع عنك طريق الخبر، وأعطيك الأمور على التجلي والكشف ويزول عنك اسم النبي والرسول^(٢)، وهذا لما يعتقه ابن عربي، من مبدأ بقاء الولاية وامتدادها حتى في الحياة الآخرة، وانقطاع النبوة واسمها في هذه الدار التي ليست بمحل لتشريع أو لشرع وأن الأنبياء بالنسبة للحياة الآخرة، تمنوا هذا الشرف الذي للأولياء ولذلك كان سؤال العزيز من باب التعريض برغبته في الالتحاق بديوان الأولياء بعد انتهاء مهمة رسالته^(٣)، وابن عربي بهذا واضح فيما يذهب إليه من تفضيل الولاية على النبوة، وتفضيل العلم والكشف على الوحي والشرع.

وإن صفة النبوة والرسالة التي يقول بانقطاعها إلى جانب بقاء صفة الولاية حسب مبدئه في ذلك، ليردها أقوى رد قوله تعالى: "ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين"^(٤)، إلى آخر الآية، فقد أشارت هذه الآية إلى بقاء صفة النبوة الآخرة إلى جانب عشرات الآيات التي تؤكد بقاء صفة النبوة والرسالة في الحياة الآخرة وكذلك الأحاديث النبوية الشريفة بما صار أصلاً من الأصول المعلومة من الدين بالضرورة.

ويفرض عليه مبدؤه في وحدة الوجود أن لا يجعل هناك كافراً ومؤمناً وإنما الكل على صفة الولاية والكشف، ثم تغلب عليه نزعته إلى تفضيل العلم الباطني والكشف على النبوة والوحي، فيناقض نفسه، ويخرج على مبدئه هذا، فيعترف بافتراق النبوة والرسالة عن الكفر والشرك وأن هناك نبياً داعياً وقوماً مدعوين^(٥)، ولكن من أجل التماس العذر لهؤلاء المشركين المدعوين مع ذلك النبي الداعي وذلك كما في تعليقه على موقف قوم نوح منه إذ جعل ذم نوح لقومه ثناء

(١) القصة في سورة البقرة، الآية: ٢٥٩.

(٢) فصوص الحكم، ص ١٣٣-١٣٧، والتعليقات على الفصوص، ص ١٧٠.

(٣) فصوص الحكم، ص ١٣٣-١٣٧، والتعليقات على الفصوص، ص ١٧٠.

(٤) سورة النساء، الآية: ٦٩.

(٥) وهذا مما دعا ابن تيمية إلى أن يقول عنه: إنه لا يثبت على (وحدة الوجود) ثبات غيره عليها من أمثال ابن سبعين والتمساني والجيلي وغيرهم.

عليهم بلسان الذم "لأنه علم أنهم لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان (أي التفريق بين الحق والخلق) والأمر قرآن"^(١)، "أي جمع بين الحق والخلق" فهم أبصروا بهمتهم، وكشفهم حقيقة الوجود على ما هو عليه بأن الخلق حق، والحق خلق، وهذا هو علم العلماء بالله، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه عند ابن عربي ولكن نوحاً عليه السلام خالف هذه الحقيقة فجاء يدعوهم بأن الله واحد وأنه غير الخلق وهو خالقهم فلذلك لم يجيبوا دعوته، فلم يطرق نوح في نظر ابن عربي بعد إلى مرتبة الكشف التي عليها هؤلاء الكفار ولم يعرف كيف يدعو قومه إلى توحيد الله.

وواضح أن ابن عربي بهذا ينتقص رسالة نوح ويصفها بالفشل وينتهي إلى أن قوم نوح كانوا على حق في رفضهم دعوته وقد استخدم سبيل التأويل الباطني لآيات القرآن الكريم ليقر هذه الفكرة ويدعم مبدؤه في وحدة الوجود عن طريق الاحتجاج له بهذا التأويل المتكلف^(٢) ومذهبه في النهاية مذهب المعطلة الذي يخلون الكون عن صانع، يخلق الخلق فضلاً عن أن يرسل إليهم رسلاً فهو علم في مبدأ الوحي الذي فيه الاعتراف ضمناً بالله سبحانه، ونتيجة إقرار لمذهب وحدة الوجود^(٣).

ويستمر ابن عربي في إفراز هذه الفكرة بالنسبة لنوح وقومه عن طريق ذلك التأويل الباطني الباطل الذي بني على التكلف، والاجتهاد الذي لم يوفق فيه وخرج به على وضع اللغة وطريق اشتقاقها فيجعل دعوته لقومه مكرراً بهم ويخلع عليهم صفتهم التي قبلوا دعوته بها "ومكروا مكرراً كباراً"^(٤)، لأن الدعوة إلى الله مكر بالدعوة، لأنه ما عدم من البداية، فيدعى إلى الغاية، أي أنهم على مبدأ وحدة الوجود لا يعبدون إلا الله وإن كانوا يعبدون وداً وسواً. إلخ فليسوا في حاجة إلى من يدعوهم إلى الله فإذا جاء نوح يدعوهم إلى الله فقد حملهم على الاعتقاد بأنهم يعبدون شيئاً آخر سوى الله وما في الوجود غير الله، ولذلك أجابوه بهذا المكر المقابل لمكره.

(١) الفصوص، ص ٧٠، التعليقات، ص ٣٧-٣٨.

(٢) قارن: التعليقات على الفصوص، ص ٣٧، للدكتور (أبو العلا عفيفي).

(٣) قارن: التعليقات على الفصوص، ص ٣٧، للدكتور (أبو العلا عفيفي).

(٤) ينظر سورة نوح من القرآن الكريم.

”وقالوا لا تذرنا آلهتكم ولا تذرنا وداً ولا سواعاً، ولا يغوث ويعوق ونسراً“^١ لأنهم إن تركوا هذه الآلهة فقد جهلوا من الحق على قدر ما تركوا وذلك لأن للحق في كل معبود وجهاً لا يعبد المعبود إلا من أجله^٢.

وهذا هو ما يفهمه ابن عربي من قوله تعالى ”وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه“^٣ أي حكم وقدر أنكم لن تعبدوا إلا إياه، مهما تعددت مظاهر عبادتكم فإنكم لم تعبدوا إلا إياه لأن الكل مظاهر ومجالي ووجوه لحقيقة واحدة هي الله ”فما عبد غير الله في كل معبود“^٤.

ويجعل الخطيئة خطوة إلى العلم اللدني^٥، لأنها خطت بهم، فغرقوا في بحار العلم بالله، وهو الخبرة، كما جعل هذا الغرق المشار إليه في الآية: ”إنك إن تذرهم يضلوا عبادك“ إخراجاً لهؤلاء العباد من العبودية، إلى ما فيهم من أسرار الربوبية ”فينظرون أنفسهم أرباباً، بعد ما كانوا عند أنفسهم عبيداً، فهم العبيد الأرباب“^٦، وهذا هو مظهر ضلالهم، أو حيرتهم التي هي مظهر المعرفة الكاملة عند ابن عربي وأولياء فلاسفة الصوفية... إلخ.

وأخيراً يأبى إلا أن يعدم هذا المذهب بتلك النظرية التي قام عليها وهي نظرية الفيض، وأن يدلنا من أين يأتي بهذه الآراء، فيفسر الوالدين في قول نوح: ”رب اغفر لي ولوالدي بالعقل والطبيعة، والمؤمنين والمؤمنات“^٧ بالعقول والنفوس^٨، وهذا تفسير؟؟؟؟ يقوم عل مسخ النصوص الدينية وعكس معانيها كما هو ظاهر.

وهذا هو ما سار عليه في تفسير موقف فرعون من موسى عليه السلام وموقف موسى من قومه في عبادتهم للعجل. فقد جعل موسى عليه السلام موافقاً لقومه على عبادة العجل، وأن هذا من باب العلم بسر القضاء، وكشف الواقع على حقيقته وإن تراءى في الظاهر متعارضاً مع ذلك الواقع ”فكان موسى أعلم بالأمر من هارون، لأنه علم ما عبده أصحاب العجل“ وهو الله

(١) الفصوص: الفص التوحي، ص ٧١-٧٢، التعليقات، ص ٣٩.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

(٣) الفصوص، ص ٧٢.

(٤) وذلك في قوله تعالى: عن قوم نوح (بما خطيئتهم أغرقوا فأدخلوا ناراً).

(٥) الفصوص، ص ٧٤.

(٦) وذلك في قوله عليه السلام (... ..) ولن دخل بيتي مؤمناً وللمؤمنين والمؤمنات) سورة نوح.

(٧) الفصوص، ص ٤٧.

في الواقع^١ لعلمه أن الله قد قضى ألا يعبد إلا إياه^٢ "فإن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء"^٣. ومن هنا لم تكن مؤاخذه موسى لأخيه هارون من أجل تركهم في غيابه يعبدون العجل، وإنما من أجل إنكاره عليهم عبادة العجل^٤، وأنه لم يدرك في هذه العبادة ما أدرك موسى حسب زعم ابن عربي^٥.

ثم يتدرج من تبرير مختلف صنوف الوثنية من حيث أن الله يتمثل في مختلف درجاتها، فيحرف قوله تعالى "رفيع الدرجات"^٦ إلى الاستدلال به على تجويز مختلف العبادات، لذلك لم يقل رفيع الدرجة، فكثير الدرجات في عين واحدة أعطت كل درجة مجلى إليها عبد فيها^٧ ثم يجعل من هذه الدرجات عبادة الهوى^٨، ويجعله "أعظم مجلى عبد فيه الله"^٩ مع أن هذه أخط الدرجات عند المسلمين.

والى جانب تبريره الوثنية في مختلف صورها- في هذا العدد- سواء أكانت عبادة حجر أو شجر، أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك^{١٠}.

نراه على عادته يحاول الخط من شأن الرسل الذين جاءوا ينادون بالتوحيد فيجعل وراءهم رسلاً باطنيين يؤولون ما يوحى إليهم، أنهم يدعون إلى إله يصمد إليه ويعلم من الجملة ولا يشهد "لا تدركه الأبصار"^{١١} للطفه وسريانه في أعيان الأشياء^{١٢}. أي يسوي بين الله والعالم من

(١) الفصوص، ص ١٩٢.

(٢) وذلك كما تحكيه الآيات: "ولقد قال لهم هارون من قبل يا قوم إنما فتنتم له وأنا ريكم الرحمن فاتبعوني وأطيعوا أمري. قالوا لن نبرج عليهم عكفاً حتى يرجع إلينا موسى. قال يا هارون ما منعك إذ رأيتهم ضلوا ألا تتبعني أفعصيت أمري؟". سورة طه، الآيات: ٩٠-٩٣.

(٣) الفصوص، ص ١٩٢-١٩٤.

(٤) سورة غافر، الآية: ١٥.

(٥) يشير بذلك إلى الآية "أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم" (سورة الجاثية، الآية: ٢٣).

(٦) الفصوص، ص ١٩٤.

(٧) الفصوص، ص ١٩٥.

(٨) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣، "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير".

(٩) الفصوص، ص ١٩٦.

جهة. وينسب إلى الرسل الباطنيين هذه الدعوة الباطلة، وما نرى هذا إلا إحدى الوسائل، إلى إنكار وجود الله إطلاقاً.

وأما بالنسبة لموقف فرعون من دعوة موسى فقد جعل فرعون من أهل الكشف الوجودي ومن أهل المعرفة بحقيقة الكون على أن الكون هو الله وعلى هذا الأساس، يبرز إدعاء فرعون للألوهية، رغم معارضة صريح القرآن لهذا الادعاء، وإذا قال فرعون: أنا ربكم الأعلى، فليس كافراً عند ابن عربي، لأنه بهذا يعلن أنه مجلى من مجالي الذات الإلهية، والكل أرباب ومجال لهذه الربوبية وبما أنه استفاد العلو من الحكم والمملك، فليس بكاذب إذا قال أنا ربكم الأعلى^(١). ومن قبل قال الحلّاج، إبليس أستاذي، وفرعون صديقي. ومجن نعرف أنه أول من فهم هذا الأثر "إن الله خلق آدم على صورته" على أن الله تعالى "قد ظهر بصورة آدم الذي تجلت فيه الطبيعة الإلهية الكاملة بصفتيها: اللاهوت والناسوت"^(٢) فهو من كبار المؤسسين لوحدة الوجود، ونحن نعرف أن الحلّاج كانت له ميول باطنية قرمطية^(٣). وهكذا فابن عربي حريص دائماً على أن يدلنا من أي معين يمنح، ومن أي معدن يأخذ.

ثم يظهر لنا موسى بمظهر المعترف لفرعون بهذه الألوهية، بناء على ما كشف له من تلك الحقيقة، وظهر هذا الاعتراف كما يدعيه ابن عربي في قوله تعالى على لسان موسى، رداً على سؤال فرعون: "وما رب العالمين" قال رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين^(٤).

ويؤول ابن عربي الآيتين تأويلاً وجودياً، يثبت به أن فرعون من الموقنين، والموقنون عنده هم أهل الكشف والتجلي، وموسى قد رأى فيه ذلك، ورأى أنه الله أو أنه إله على مبدأ سريان الله في الأكوان، وبناءً على ذلك فموسى وفرعون متساويان في هذا المبدأ. ولكن فرعون يرجع على موسى "لأنه خليفة الله، وصاحب السيف والعزل والولاية" ولذلك كانت رتبته التحكم على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلى "ولذلك كان له حق تهديده، وإلزامه بالاعتراف له بالألوهية، والتزام مقتضى ذلك الكشف الوجودي الذي عليه فرعون: "لئن اتخذت

(١) الفصوص، ص ٢٠٧، ٢١٠.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ١٣٥، ١٣٦.

(٣) في مقال بعنوان (الاتجاه الإشراقي في فلسفة الرئيس ابن سينا) مجلة المجاهد الثقافي الجزائرية: ٢٥ / ٢ / ١٩٧٠، للدكتور محمود قاسم.

(٤) سورة الشعراء، الآيات: ٢٣ - ٢٤.

إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين^(١) والسجن هنا، الستر عن ذلك الكشف، وليس السجن اللغوي المعروف. وخلافة فرعون هي التي خولت له أن يقول لموسى عليه السلام ذلك، فهي خلافة من نوع إمامة الأئمة، أو ولاية من نوع ولاية المتوغلين في التآله^(٢).

٤- الحقيقة المحمدية:

وكان أيضاً من نتيجة تأثر ابن عربي بنظرية الفيض وبنظرية المعرفة الإشراقية، وقوله بوحدة الوجود، أن ذهب إلى القول بنظرية الحقيقة المحمدية^(٣) واعتقها، ليؤسس بها لمبدأين، هما جماع مذهبه، الأول: مذهبه في وحدة الوجود، والثاني نظريته في العلم بالنسبة للأولياء أو لخاتم الأولياء، فكانه جعل هذه النظرية حقيقة كونية ميتافيزيقية^(٤) وحقيقة علمية غنوصية^(٥).

(١) والأولى تظهر في فكرته عن الأسماء الإلهية، وكونها مظهراً لوحدة الوجود، فهو يعتبر الحقيقة المحمدية ممثلة في الرسول (صلى الله عليه وسلم)، أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق، بل يعتبره الإنسان الكامل الذي حاز خلاصة الكون كله^(٦) وأصبح مقابلاً للذات الإلهية، فصار وحده مرآة للذات الإلهية لأنه "إذا كان كل واحد من الموجودات مجلى خاصاً لبعض الأسماء الإلهية التي هي أرباب له، فإن محمداً قد انفرد بأنه مجلى للاسم الجامع لجميع تلك الأسماء، وهو الاسم الأعظم الذي هو الله" ولهذا كانت له مرتبة الجمعية المطلقة، ومرتبة التعيين الأول، الذي تعينت به الذات الأحدية^(٧)، إذ ليس فوقه إلا ذات الله سبحانه.

والحقيقة المحمدية - عند ابن عربي - بناء على ذلك، مبدأ خلق العالم، "أو هي العقل الإلهي الذي تجلى الحق فيه لنفسه، في حالة الأحدية المطلقة، فكان هذا المجلى بمثابة أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهي في صور الوجود" فهي تساوي العقل الأول عند الفلاسفة، والمبدع

(١) سورة الشعراء، الآية: ٢٩.

(٢) الفصوص، ص ٢٠٨-٢٠٩-٢١٠.

(٣) أنظر فصوص الحكم، ص ٤٨-٥٠، والفص الأدبي، والشيثي، والمحمدي، قارن: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص ٣٠٩، ٣١٩.

(٤) التعليقات على الفصوص، ص ٣٢١.

(٥) نفس المصدر، ص ٣٢٠، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٤٨.

(٦) نفس المصدر، ص ٢٤٨.

(٧) التعليقات على الفصوص، ص ٣٢٠.

الأول عند الإسماعيلية، والعقل الكلي عند أفلوطين، وابن عربي يضاهاى هذه المصطلحات بما يطلق عليه العقل الأول المسمى "أم الكتاب"، "القلم الأعلى"، "النور المحمدي". وتسمى هذه بالتعينات الكلية^(١).

ثم يأتي بعد هذا التعيين الكلي تلك التعينات الجزئية، التي أرادها الله، حين رأى نفسه في مرآة الحقيقة المحمدية، وانكشف له حقيقة ذاته وكمالاتها، وما فيها من أعيان الممكنات التي لا تخصى، "فأحب إظهار كمالاته في صور تكون له بمثابة المرايا التي يرى فيها نفسه. فكانت أعيان الممكنات الخارجية تلك المرايا" فانفصل هذا من الحقيقة أعيان الممكنات الخارجية تلك المرايا" فانفصل هذا من الحقيقة المحمدية بحسب التعينات الروحانية إلى العقول السماوية، والأرواح العلوية والملائكة الكرويين، وأرواح الكمل من الأنبياء والأولياء فتتزل مراتب هذه التعينات، أو الموجودات، أو صور كمالات الله من هذه النفس الكلية "إلى عالم المثال، وهو آخر مراتب التنزلات"^(٢). وهنا يتبين لنا، كيف استخدم الحقيقة المحمدية، كحقيقة وجودية، وكصورة من نظرية الفيض مقابلة لها تمام المقابلة، وإن اختلفت في التسميات، والتفاصيل^(٣).

وهو لا يعني بتلك الحقيقة المحمدية، شخصية محمد (صلى الله عليه وسلم) وإنما يعني بذلك حقيقته أو نوره، وهو أول شيء قاض عن الله سبحانه، ثم مازال يتسلسل، إلى أن ظهر في النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) فكان محمد (صلى الله عليه وسلم) خاتم الأنبياء بهذا المعنى عند ابن عربي "ولهذا بدئ به الأمر وختم". وكذلك إلى الأولياء حيث ظهرت فكرة خاتم الأولياء عند ابن عربي أيضاً^(٤).

ويرى الدكتور أبو العلا العفيفي، أن الحقيقة المحمدية عند ابن عربي شيء منفصل كل الانفصال عن شخصية النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) أو حقيقته^(٥)، ولكنتي أرى أنها هي التمهيد لوجود محمد (صلى الله عليه وسلم) أو أن محمداً (صلى الله عليه وسلم) في نظره، ونظر غيره ممن قالوا بهذه النظرية هو الكون، أو هو الحقيقة المحمدية بهذا المعنى الذيذكرونه،

(١) التعليق على الفصوص، ص ٢٩١.

(٢) التعليقات على الفصوص، ص ٢٩١، قارن الفتوحات، ج ١، ص ١٩٣.

(٣) الفتوحات، ج ١، ص ١٩٣-١٩٥.

(٤) التعليقات، ص ٣٢١.

(٥) نفس المصدر.

أو هو العقل الأول أو هو الإنسان الكامل الذي حوى خلاصة الوجود، وتقابل في ذلك مع الله سبحانه. يدل على ذلك استدلالهم بمحدث: "أنا أول الناس في الخلق، وآخرهم في البعث" على غير وجهه، وأحاديث أخرى، منها الصحيح "ومنها غير الصحيح مثل: أول ما خلق الله نوري، وتكنت نبياً، وآدم، بين الماء والطين"^١، وهم لا يريدون بها، إلا محمداً (صلى الله عليه وسلم) الرسول. كذلك ابن عربي في هذا الفصل: "فص كلمة فردية في كلمة محمدية" يتحدث عن الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) شخصاً، ومعنى حقيقة، ورسولاً خاتماً ومن كلماته في ذلك "... ولهذا بدئ به الأمر وختم فكان نبياً، وآدم بين الماء والطين"^٢، فإذا كانت هناك حقيقة محمدية بهذا المعنى المتقدم، فهي حقيقة محمد بن عبد الله (صلى الله عليه وسلم) خاتم النبيين والمرسلين، وقد يكون ابن عربي ذهب إلى هذا قاصداً تعظيمه (صلى الله عليه وسلم)، ولذلك افتتح هذا الفصل بقوله: "إنما كانت حكمته فردية، لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني" كذلك نجد الحلاج صاحب هذه الفكرة الأولى في الوسط الصوفي يرى لمحمد (صلى الله عليه وسلم) حقيقتين: أحدهما قديمة، وهي النور الأولى الذي كان قبل الأكوان، والأخرى حادثة وهي محمد (صلى الله عليه وسلم)^٣، وابن عربي قد تأثر في قوله بالحقيقة المحمدية، بمصادر إسلامية وغير إسلامية، فمن المصادر الإسلامية، الحلاج، كأول قائل بالنور المحمدي وقدمه في الوسط الصوفي، ومن هذا النور استمد كل علم وعرفان^٤، كما نجد هذه الحقيقة المحمدية أيضاً بهذا المعنى الميتافيزيقي الوجودي في الوسط الشيعي الاثني عشري، فيرون أن الله، "ابتدأ كتابه التكويني باسمه الأتم، فخلق الحقيقة المحمدية، ونور النبي الأكرم قبل سائر المخلوقين"^٥.

والإسماعيلية قد اعتمدوا على هذه الفكرة أيضاً، في بيان قداسة الأئمة، فيرون أن ذلك النور المحمدي، قد انتقل من العقول إلى آدم، ولذلك سجد الملائكة له إجلالاً، وما زال يتسلسل في الأنبياء من أبينا آدم الأرضي، إلى محمد (صلى الله عليه وسلم)، ثم إلى محمد بن إسماعيل

(١) أنظر الفصوص الفصل المحمدي، ص ٢١٤، والتعليقات، ص ٣١٩، الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلاني طبعة القاهرة سنة ١٣٨٣ هـ، ص ٤٤-٤٨.

(٢) الفصوص: أول الفصل المحمدي، ص ٢١٤.

(٣) مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٥٨.

(٤) نفس المصدر.

(٥) البيان في تفسير القرآن، ص ٤٦.

سابع الأئمة بعد محمد (صلى الله عليه وسلم)^١. ونجد المصادر غير إسلامية في الأفلاطونية، المحدثه كما تقدم، وفي الفلاسفة المسيحية واليهودية^٢، وفي الفلسفة المسيحية. ينقل الدكتور أبو العلا عفيفي عن الأب كليمنت الإسكندري أنه يقول: "ليس في الوجود إلا نبي واحد، وهو الإنسان الذي خلقه الله على صورته، والذي يحمل فيه روح القدس، والذي يظهر منذ الأزل، في كل زمان بصورة جديدة"^٣.

(ب) أما الحقيقة العلمية الغنوصية، التي يراها ابن عربي في الحقيقة المحمدية فإنه يرى فيها من جانب الولاية، أنها انتهت إلى خاتم الأولياء، وخاتم الأولياء عنده، هو مصدر كل علم وكل حقيقة على ما تقدم، حتى أن خاتم الأنبياء لا يأخذ علمه، إلا من مشكاة خاتم الأولياء "فالمرسلون من كونهم أولياء، لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء، وذلك حسب نظريته في خاتم الأولياء"^٤.

وقد انتقلت هذه النظرية من ابن عربي إلى بقية الصوفية، وتشربها الجو الصافي بذلك الغلو الذي نجده عند ابن عربي، ومن أبرز من تأثروا بها، عبد الكريم الجيلي المتوفى سنة ٨٣٢هـ^٥ والذي بلغ بهذه النظرية مبلغاً أشد، وأكثر تفصيلاً مما رأيناه عند ابن عربي، والذي تجلّى في نظريته في الإنسان الكامل، وأنه محور الوجود كله به بدأ، ويحفظ، فوصل بذلك إلى التصريح بأن محمداً (صلى الله عليه وسلم) هو الوجود وهو الله. يقول في ذلك: "إن الله خلق الصور المحمدية من نور اسمه البديع القادر، ونظر إليها باسمه المنان القاهر، ثم تجلّى عليها باسمه اللطيف الغامر، فعند ذلك تصدعت لهذا التجلي صدعين، فصارت كأنها قسمت نصفين، فخلق الله الجنة من نصفها المقابل لليمين. ثم خلق النار من نصفها المقابل للشمال، ثم خلق الله صورة آدم عليه السلام نسخة من تلك الصورة المحمدية...^٦ ثم يقول متحدثاً عن محمد

(١) أنظر أيضاً: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ٢، ص ٢٩٥-٢٩٦، أعلام الإسماعيلية، ص ١.

(٢) أنظر التعليقات على الفصوص، ص ٣٢١.

(٣) نفس المصدر ص ٣١٩.

(٤) أنظر: الفصوص: الفصل الشيعي، ص ٩٤-٩٥، وأنظر تفصيل هذه الفكرة في كتاب (ولاية الله والطريق إليها)، ص ٩٥،

وقارن: التصوف الثوري الروحية، ص ٣٠٩-٣١٠، وعقائد مغرب، ص ١٧-٢٠، ص ٧١-٧٩.

(٥) أنظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٤٩-٢٥٠.

(٦) الإنسان الكامل، ج ٢، ص ٣٨-٤٧، القاهرة ١٣١٦هـ.

(صلى الله عليه وسلم) كإنسان كامل "أعلم حفظك الله أن الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين... وهو مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه، فيقابل الحقائق العلوية بلطافته، والسفلية بكثافته..."^١، ومن هنا كان الإنسان الكامل عنده هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية، "استحقاق الأصالة والملك بحكم مقتضى الذاتي" فمثاله للحق سبحانه مثال المرأة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها^٢، ثم يصل من وراء ذلك إلى الانسياق الذي هو الخلق باعتبار ظاهره وهو الحق باعتبار باطنه، فالوجود منقسم بين باطن وظاهر، "وهو المراد بمحمد (صلى الله عليه وسلم) ولا ثم غيره، فهو المعتبر في المرتبتين، وهو الوجود في المملكتين. فهو الحق، وهو الحق"^٣.

وهذا غلو في الأنبياء. وفي محمد (صلى الله عليه وسلم)، لا يقرهم عليه كتاب، ولا سنة. ومقام النبي (صلى الله عليه وسلم) كما أرشدنا الله ورسوله إليه هو غير هذا، هو في تعظيمه كبشر ورسول كما تشير إلى ذلك الآية "قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي إنما إلهكم إله واحد"^٤، وتقف في النظرة إليه، عند حد الاقتداء به، وإتباعه في كل ما جاء به وما يتصل بشخصه، وما يتصل بالعقائد والعبادات والتشريعات، وأن الشهادة به ركن من شهادة الإسلام، والدعاء له بالصلاة عليه، أمر لازم، من لوازم الإيمان كما قال تعالى: "إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً"^٥، وأن دينه قائم إلى قيام الساعة فإذا نظرنا إلى بعض الأحاديث التي تشير إلى قدمه (صلى الله عليه وسلم)^٦، فإنما ذلك في حدود قدمه في علمه تعالى أي في الوجود الكتابي العلمي لا العيني^٧، والآية التي يمكن أن يستدل بها

(١) نفس المصدر، ص ٦١-٦٣.

(٢) نفس المصدر، ص ٦٣.

(٣) الإنسان الكامل، ج ١، ص ١٠٩-١١٠.

(٤) سورة الكهف، الآية الأخيرة.

(٥) سورة الأحزاب، الآية: ٥٦.

(٦) كالأحاديث التي تقدمت، وانظر أحاديث أخرى في ذلك نبه ابن تيمية على عدم صحتها في مجموعة الرسائل والمسائل، ج ٤، ص ٨-٩-١٠-١١.

(٧) نفس المصدر، ص ٩.

البعض على قدمه (صلى الله عليه وسلم) حقيقة وأنه حقيقة محمدية بالمعنى الميتافيزيقي بناءً على ذلك، وهي: "وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أقررتم، وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا، قال: فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين"^١، هذه الآية تشير إلى وجوب اتباع أتباع الأنبياء له (صلى الله عليه وسلم) كما آمن به أنبياءهم من قبل أن يوجد، أو على فرض أنه لو بعث وهم موجودون، لوجب عليهم الإيمان به"^٢، كما أن هذا من باب بيان عموم رسالته (صلى الله عليه وسلم) وعدم خصوصها كبقية الأنبياء السابقين، وبهذا، فالأنبياء ليسوا حقائق كونية بهذا المعنى الميتافيزيقي الذي تذهب إليه الإسماعيلية، أو من تأثروا بها، وليس وراء هذا إلا الغلو في الأئمة والأولياء والسمو بهم إلى مكانة الأنبياء، أو أكثر كما هي نظرية ابن عربي في خاتم الأولياء.

وهكذا بلغ التطرف أقصاه بهذا النوع من المتصوفة، فاغتروا بهذه الأسس التي قاموا عليها الوحي والنبوة، وأعلنوها على أنها نظريات علمية لتجارب موضوعية ولكنها لا تعدو أن تكون تكهنات تأثروا فيها بالفلسفات الأجنبية، أو من تجارب شخصية ذاتية لاحظوها في أنفسهم، وقاموا بها بتلك الطريقة النفسية الانطوائية التي تعتمد على التغيرات الطبيعية للجسم والتي لا تخضع إلا لانحراف المزاج واضطراب الأعصاب"^٣.

وأتوا بعد ذلك يقدمونها، كأولياء هادين، وحكماء متصوفين يعلنون بها عن أنفسهم، ويتقدمون بها كنماذج ماثلة في أشخاصهم يستدلون بها على النبوة وإمكانها. ولكنهم قد أبطلوا النبوة حيث ظنوا أنهم يثبتونها ونزلوا بها من مستواها الرفيع الذي يجب أن يكون لها، ولهذا قال ابن تيمية عن هذه الأسس "إنها تحصل لخلق كثيرهم دون رتبة الصالحين، فضلاً عن النبوة ولهذا كانت النبوة عندهم مكتسبة"^٤.

(١) سورة آل عمران، الآية: ٨١.

(٢) تفسير ابن كثير، ج ٨، ص ٥٥-٥٧، طبعة أنسب.

(٣) أنظر مجموعة في الحكمة، ص ١٠١-١٠٣، الإشارات، ص ٧٧٧، معارج القدس المنسوب إلى الإمام الغزالي الطبعة الأولى سنة ١٩٢٧ م.

(٤) شرح العقيدة الأصفيائية، ص ٩٣-٩٤، قارن هياكل النور السهروردي، ص ٨٥-٨٧، مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ١٠٥-١٠٦، ص ٥٠٢-٤٥٠، ص ١١٣-١١٤، ص ٧٣.

٢- المعجزات عند متفلسفة الصوفية؛

اتفق جمهور الصوفية على نسبة المعجزات التي تقع على يد الأنبياء إلى الله سبحانه وأنه هو الذي يعطيهم إياها، أو يقوم لهم بها^(١). ولكن شذ عن ذلك من تأثروا بالاتجاهات الإشراقية التي سرت في الفكر الإسلامي، فأسندوا المعجزات إلى قوة النفس، تجعل صاحبها ذا قدرة على التأثير في الكون وفي الغير.

وقد بدأوا ذلك بتعليل كرامات الأولياء فقالوا بأنها ترجع إلى همة الولي وقوة تأثيره. وقد ظهر ذلك في وقت مبكر في تاريخ التصوف، قيل كان الفضيل بن عياض على جبل من جبال منى. فقال: "لو أن ولياً من أولياء الله تعالى أمر هذا الجبل أن يميد لمد، قال فتحرك الجبل، فقال اسكن لم أردك بهذا، فسكن الجبل"^(٢). ويروي القشيري أيضاً أن عبد الواحد بن زيد، قال لأبي عاصم البصري كيف صنعت حين طلبك الحجاج؟ قال: "كنت في غرفتي، فدقوا على الباب، فدخلوا فدفعني بي دفعة، فإذا أنا على أبي قبيس بمكة"^(٣).

ونجد تلك القوة النفسية عند ذي النون المصري أيضاً. يروي القشيري عن أبي جعفر الأعور قال: "كنت عند ذي النون المصري، فتذاكرنا حديث طاعة الأشياء للأولياء، فقال ذو النون: "من الطاعة أن أقول لهذا السرير يدور في أربع زوايا البيت، ثم يرجع إلى مكانه، قال: فدار السرير في أربع زوايا البيت وعاد إلى مكانه"^(٤)، وهكذا إلى أمثال ذلك كثير.

وهم قد نظروا إلى قوة التأثير هذه، على أنها تغير من حالة إلى حالة أخرى حسب نظريتهم في المعرفة وأنها تطوير في النفس ويظهر أن هذه الفكرة قد جاءتهم أيضاً من علم الكيمياء، وخاصة أن هذا العلم كان يعد من فروع السحر في المذهب الأفلاطوني الجديد^(٥)، ولذلك وجدنا ذا النون هذا يمارس علم الكيمياء، ويشتهر عنه العمل به، إلى جانب اشتغاله بدراسة النقوش المصرية القديمة، وحل رموزها، وكانت مصر القديمة، مهد علوم الكيمياء

(١) الرسالة القشيرية، ص ١٥٨-١٥٩، التعرف لمذهب أهل التصوف الكلاباذي الطبعة الأولى بتحقيق محمود أمين النواوي، ص ٨٩-٩٠، الكواكب الدرية ورقة (٢-٣-٤-٥) مخطوطة بدار الكتب.

(٢) القشيرية، ص ١٦٧.

(٣) نفس المصدر.

(٤) القشيرية، ص ١٦٧.

(٥) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ١١.

والسحر وعلوم الأسرار^١، ومن المعلوم أن العلاج، صاحب الحيل، والمخارق والذي بلغ به الأمر أن ادعى إحياء الموتى، كان يمارس هذا العلم أيضاً وينسب إليه^٢. وقد نسب إليه إحياء عدة من الطير وأنه كان يقول لأصحابه: "أنت نوح، وأنت موسى، وأنت محمد، قد أعدت أرواحهم في أجسادكم، كما ينسب إليه من المخارق التي لا تحصى^٣."

هذه فكرة قد أخذوها في الكرامات والمعجزات عن علم الكيمياء، والسحر والطلاسم. وادعوا لأنفسهم وقد أرادوا أن يلبسوها ثوباً دينياً يرضى عنه الناس فأضافوا هذه الأعمال، إلى اسم الله الأعظم^٤، وأعلنوا أنهم به يأتون ما يأتون من هذه الأعمال، وأن ما يظفر به بعد المجاهدة والرياضة، فإنه يتحقق فيه ذلك الحديث القدسي الذي يروونه: "عبدى أطعني تكن ربانياً تقول للشيء كن فيكون" وجعلوا هذا الأمر (كن) الخاص بالذات الإلهية، شعاراً للواصلين وأصحاب المعرفة منهم، حتى قال بعضهم "إنه يعطي كن أي شيء أراد فيكون"، وأنه "لا يعزب عن قدرته ممكن كما لا يعزب عن قدرة ربه محال"^٥.

وقد رأيناهم ينسبون بدء اكتشاف اسم الله الأعظم، إلى عصور الزهد أي قبل ظهور التصوف كمذهب مكتمل فينسبونه إلى إبراهيم ابن أدهم المتوفى سنة ١٦٢ هـ ويقولون أنه تعلمه من داود عليه السلام^٦. ولكن المغيرة ابن سعيد العجلي المقتول سنة ١٦٩ هـ أحد غلاة الشيعة الأولين، ادعى معرفته والعمل، وادعى معه الغلاة في إظهار معجزاتهم، مما يدل على أن الصوفية، قد أخذوا فكرة قوة التصوف في الكون وفي الغير، عن غلاة الشيعة، وخاصة أن هؤلاء، وهؤلاء ينتسبون إلى ممارسة علم الكيمياء^٧.

(١) نفس المصدر، ص ٩-١٢، الصلة بين التصوف والتشيع، ج ١، ص ١٩٧، ج ٢، ص ٣٣.

(٢) نفس المصدر، ج ٢، ص ٤٠-٤٨-٤٩.

(٣) نفس المصدر، ج ٢، ص ٤٦-٤٨، المغني للقاضي عبد الجبار، ج ٥، ص ٢٦٩-٢٧٧.

(٤) الرسالة القشيرية، ص ٨، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ١٢، الصلة، ص ١٣١-١٣٣، ج ٢، ص ٤٨-٤٩-٥٧-٥٨.

(٥) في التصوف الإسلامي، ص ١٢، الصلة الصفحات المقدمة النبوات لابن تيمية، ص ٢٦٧، وهذا الحديث القدسي الذي يدعونه ويدعون أنه قدسي لم يلبث في كتب السنة الصحيحة.

(٦) القشيرية، ص ٨، في التصوف الإسلامي، ص ١٢.

(٧) الصلة، ج ٢، ص ٤٠-٤٨-٤٩، ج ١، ص ١٣٣-٢٣١.

فهذه فكرة دخيلة على الإسلام، ويرى الدكتور أبو العلا عفيفي، أن لها صلة ببعض الآراء المزدكية التي كانت منتشرة في خراسان، ونقلها إلى الأوساط الصوفية أمثال الترمذي، والحلاج. وربما كانت متصلة أيضاً بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة المتأخرة، ونقلها عن هذا المصدر إلى التصوف ذو النون المصري الذي كان مشهوراً بعلم الأسرار^١. ويذكر (نيكولسون) أن هذا الاسم الأعظم، قد ذكر في مؤلف قطبي عن المذهب الغنوصي^٢، ويحدد لنا الحكيم الترمذي اسم الله الأعظم فيرى أنه لفظ الجلالة (الله) فهو أول أسمائه "و هو أول ما بدا من العلم، وهو أصل الكلام، وهو الكلمة التي تعلمها آدم عليه السلام، فعلم بها الأسماء كلها واطلع بذلك على سائر العلوم، فقد برز هذا الاسم من ذات الله، كما برزت صفاته، ثم برزت من هذا الاسم سائر الأسماء لسائر الصفات، وبرزت المخلوقات من الصفات حسبما وضع فيها من الفعل والصنع والتدبير" لذلك شمل العلم بهذا الاسم كل معلوم وكلما اتسعت معرفة الولي بعلم الأسماء كلما اتسع محيطه من المعلومات^٣، فمعرفة الوالي أو اطلاعه على اسم الله الأعظم بناء على ذلك قد تكون عند الصوفية، هي اطلاع الله له على ما يشتمل عليه (الاسم) من العلوم والمعارف.

وفكرة احتواء اسم الله لسائر الأسماء، ثم بروز المخلوقات من هذه الأسماء، هي فكرة ابن عربي المتقدمة عن الأسماء الإلهية، وأثرها في الإيجاد والخلق، وهي فكرة مقبولة دينياً. ولكن الصوفية قد برأوا، أن الذي يعرف ذلك ويصل إليه، يصبح من المعرفة بمكان، وأنه قد صار علمه من علم الله، فيستطيع أن يتصرف تصرف الله، وأن يعطي (كن) أي شيء فيكون كما قالوا بذلك في الحديث المتقدم، وكما قال الحلاج "لا بأمر شيئاً إلا أطاعه ويصير فعله إلهياً"^٤.

ولكننا وجدنا أبا يزيد البسطامي يخالف في تحديد اسم الله الأعظم فقد قصره على اسم خاص ورأى أن أسماء الله كلها واحدة، فقال: "أروني الأصغر حتى أريكم الأعظم، أسماء الله كلها عظيمة، فما هو إلا الصدق: أصدق وخذ أي اسم شئت فإنك تفعل به ما شئت. وفي

(١) التصوف الثورة الروحية في الإسلام الطبعة الأولى (٢٩٩).

(٢) في التصوف الإسلامي، ص ١٢، الهامش رقم (٣).

(٣) الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، ص ٣٢٧، قارن: ابن سبعين، ص ٤١، الرسائل.

(٤) المغني للقاضي عبد الجبار، ج ١٥، ص ٢٧٠، قارن: ابن سبعين نفس المصدر.

رواية أخرى أنه قال له: رجل علمني اسم الله الأعظم قال: "ليس له حد محدود، وإنما هو فراغ قلبك لوحداثيته، فإذا كنت كذلك، فارجع إلى أي اسم شئت فسر به من المشرق إلى المغرب"^١. ويرى ابن تيمية أن هذا أثر من آثار القول بالحلل والالاتحاد، وإلهية بعض البشر. فصاروا يجعلون ما هو من خصائص الربوبية، لبعض الناس"^٢.

فقوة التصوف هنا للأولياء ظاهرة، وقد انتقل بها السهروردي من الأولياء إلى الأنبياء، فجعل معجزاتهم من هذا القبيل. وهو إلى جانب تأثره بهذه الأفكار الصوفية البسيطة قد فلسفت ذلك، بناء على ما يعتنقه من نظرية المعرفة الإشراقية على طريقة الفلاسفة من ابن سينا"^٣ وغيره. فالسهروردي يرى أن النفس غير متطبعة في البدن وأن صلته بها صلة تأثير وتصرف، لا صلة تماس، وامتزاج"^٤ فهي بالنسبة للبدن تشبه أن تكون نفساً للعالم تحركه وتدبره، على غرار ما يقول ابن سينا، وأفلاطون وأفلوطين"^٥، "فلا عجب أن يكون لبعض النفوس قوة إلهية تكون بقوتها كأنها نفس العالم يطيعها العنصر طاعة بدنائها لها، سيما وقد علمت أن جميع العنصرات، وجميع الأجرام مطيعة للمجردات"^٦.

فإذا قويت النفس بالرياضة والمجاهدة، ووصلت إلى حالة التجرد، اتصلت بالعقل الفعال، وتعدى تأثيرها بدنائها إلى العالم وما فيه. ولذلك فإنه "قد يشاهد من الأنبياء والمجردين إلى ربهم أعمال خارقة للعادة كحصول طوفانات باستدعائهم وزلازل... الخ. واستهلاك أمة فجرت (وكتت عن أمر بها)، واستشفاء المرضى، واستسقاء العطشى الخ"^٧.

(١) الصلة، ج٢، ص ٥٩-٦٠.

(٢) النبوات، ص ٢٦٧، انظر أيضاً: الدكتور محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ١٩٨.

(٣) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ١٩٨-١٩٦-٢٠٠-٢٠٣.

(٤) مجموعة في الحكمة الإلهية (التلويحات)، ص ٩٧.

(٥) دراسات، ص ٢٠٣، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٨٤-٨٥، ص ٢٩٢، التساوية الرابعة، ص ١٠٣-١٠٤.

(٦) التلويحات، ص ٩٧.

(٧) التلويحات، ص ٩٧.

وهذه الأحوال كما تكون بالتعويد والرياضة للأولياء، فإنها بالفطرة للأنبياء فالتعليل هنا واحد للكرامات والمعجزات، ومن شأن الولي حينئذ أن يصل إلى ما وصل إليه النبي بالرياضة والمجاهدة "فإذا ازدادت النفس في التجرد والتشبه بالمبادئ ازدادت قوة"^(١).

ويبرر السهروردي هذا التعليل النفسي للكرامات والمعجزات بما نراه في أنفسنا في الحياة اليومية "فإننا نعلم أننا إذا كنا على طرب وهزة نعمل ما نتقاصر عن عشر حين زالت هنا" وأولي بذلك حالة النفس في اتصالها بجبريل أو العقل الفعال "فما ظنك بنفس طربت باستهزاز علوي واستضاءت بنور ربها؟ فحركت ما عجز عنه النوع، وقد اتصت على الأفق المبين بذى قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين"^(٢).

هذا هو الأساس في الكرامات والمعجزات عند السهروردي، وهو يسير في ذلك على قدم ابن سينا، ويجعل هذا تفسيراً للسحر أيضاً، وليس هناك من فاصل بين النوعين، إلا أن الساحر يستعمل هذه القوة في الشر والنبي أو الولي يستعملها في الخير، كما أنه يجعل النيران والطلسمات بناء على هذا الأساس من هذا القبيل، ويكاد يتبع ابن سينا في ذلك حتى في ألفاظه وترتيب عباراته "ومن موجبات خوارق العادات والنيران وهي الخواص كجذب المغناطيس للحديد، والطلسمات، وهي من أمزجة أرضية، مخصوصة بهيئات وضعية، أو قوى نفسية أرضية مخصوصة بأحوال فلكية أو انفعالية بينها وبين قوى سماوية مناسبة توجب آثاراً غريبة"^(٣).

ولقد تأثر ابن عربي أيضاً بهذا التيار الإشراقي في مسألة المعجزات والكرامات، وجعل الاثنين من باب التصرف بالهمة، فالولي يشترك مع النبي في أمور منها "الفعل بالهمة"^(٤)، غير أن الولي قد يترك هذا الفعل لله من باب كمال المعرفة إن شاء أجراه، وإن شاء منعه "وذلك أن المعرفة لا تترك للهمة تصرفاً فكلما علمت معرفته نقص تصرفه بالهمة"^(٥)، ويعلل ابن عربي بأنه يرجع إلى

(١) التلويحات، ص ٩٧.

(٢) نفس المصدر والصفحة. قارن: ابن سينا في دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٠١، والآيات: سورة النجم (٢٣-٢٠-٢١).

(٣) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ٩٨، انظر أيضاً: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٠٤-٢٠٥.

(٤) الفتوحات، ص ١٩٥، طبعة بولاق الأولى.

(٥) فصوص الحكم، ص ١٢٧-١٢٨.

تحقق العبد بمقام العبودية، فلا يرى لنفسه شأنًا يذكر، كما أنه يكون قد وصل بهذا المقام، إلى إدراك الوحدة الوجودية "أحدية المتصرف، والمتصرف فيه، لا يرى على من يرسل همته"^(١)، وما نراه لبعض الأولياء والعارفين من الكرامات، فإنما هو عن جبر واضطرار "فمضى تصرف العارف بالهمة في العالم فعن أمر إلهي، وجبر لا اختيار"^(٢)، قال أبو السعود لأصحابه المؤمنين: إن الله أعطاني التصرف منذ خمس عشرة سنة وتركناه تطرفاً^(٣) ويعلق ابن عربي على ذلك، بأن هذا لسان إدلال، "وأما نحن فما تركناه تطرفاً، وإنما تركناه لكمال المعرفة، فإن المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار"^(٤).

هذا بالنسبة للولي، وأما النبي فهو دائماً يترك التصرف لكمال معرفته وقد قال صلى الله عليه وسلم في هذا المقام - عن أمر الله له بذلك - "وما أدري ما يفعل بي وبكم إن اتبع إلا ما يوحى إلي" فالرسول بحكم ما يوحى إليه به ما عنده غير ذلك فإن أوحى إليه بالتصرف يجزم تصرف، وإن منع امتنع، وإن خير اختار ترك التصرف"^(٥). ومع أن النبي أولى بهذا المقام من الولي إلا أنه يطلبه "في الظاهر لأن للرسول الشفقة على قومه، فلا يريد أن يبالغ في ظهور الحجة عليهم، فإن في ذلك هلاكهم"^(٦).

ولهذا السبب عدل لوط عليه السلام عنها حين طلب حماية الله له من قومه وقال: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ أي بل آوي إلى ركن شديد، وهو الله سبحانه^(٧). ويسري هذا أيضاً على سليمان عليه السلام، وإن كان الله قد اختصه بتسخير الريح له ﴿فَسَخَرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ﴾^(٨).

(١) نفس المصدر، ص ١٢٨، قارن: الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٤٨٩.

(٢) الفصوص، ص ١٢٩.

(٣) الفصوص، ص ١٢٩، الفتوحات الطبعة الأولى، ج ٢، ص ٤٨٩.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

(٥) نفس المصدر، ص ١٣٠.

(٦) الفصوص، ص ١٢٧، قارن الفتوحات، ج ٢، ص ٤٩١.

(٧) ص ٣٩.

"فما هو من كثرته تسخيراً، فإن الله يقول في حقنا كلنا من غير تخصيص ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾، فما اختص سليمان- إن عقلت- إلا بالأمر من غير جمعية ولا همة، بل بمجرد الأمر، والتسخير لله^(١).

ويؤكد ابن عربي ذلك ولكن مع التزامه بالأساس الذي يراه في المعجزات فيقول: "وإنما قلنا ذلك، لأننا نعرف أن أجرام العالم تفعل لهم النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعية، وقد عاينا ذلك في هذا الطريق، فكان من سليمان مجرد التلفظ بالأمر. لمن أراد تسخيره من غير همة ولا جمعية"^(٢).

وكذلك الأمر في جانب عيسى عليه السلام، فإن ما اختص به من خلق الطير وإحياء الموتى، وشفاء المرضى، لم يكن بهمة، ولا جمعية، وإنما كان بإذن الله وبأمره حقيقة، كما ذكرت الآية، وعلى ظاهرها^(٣)، "فكان الإحياء لله والنفخ لعيسى"، كما كان النفخ لجبريل، والكلمة لله^(٤) في خلق عيسى^(٥).

ومرجع ابن عربي في نسبة المعجزات لله سبحانه، هو ما سبق أن ذكره في فكرة الخلق، وهو "أن الموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفذ، وأن مفتاح وجودها هو قوله تعالى (كن) فإنها عن (كن) و(كن) كلمة الله" فالموجودات هي (كن) وهي كلمات الله وكلمات الله لا بد أن تتحقق وأن تظهر في الوجود، أي لا بد أن يظهر الله، وأن يرى موجوداً في كلماته، وأسمائه أو مخلوقاته^(٦). وهذا هو الخلق، وهذا هو التصريف في الكون لله، والله وحده.

وهذا هو مذهب ابن عربي الحقيقي في عناصره المتكاملة، الخلق لله والكرامات والمعجزات لله^(٧)، وإن كان قد تأثر بعض التأثر بالإشراق في أحد جوانب المعجزات والكرامات، وهو قوله (بالهمة وقوة التصرف)^(٨)، واستعمال الولي لها في بعض الأحيان.

(١) الفصوص، ص ١٥٨.

(٢) نفس المصدر، ص ١٥٨.

(٣) "ورسولاً إلى بني إسرائيل، أني قد جئتكم بآية من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير، فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله، وأبرئ الأكمة والأبرص وأحي الموتى بإذن الله" آل عمران آية (٤٩).

(٤) فصوص الحكم، ص ١٣٩.

(٥) فصوص الحكم، ص ١٤٢.

(٦) انظر الفتوحات، ج ٢، ص ٤٩٠-٤٩١.

هذه هي فكرة الصوفية ممن تأثروا بالإشراق عن الكرامات، والمعجزات، رأيناها، إلى جانب ما فيها من إسفاف بالمعجزة والكرامة، أنها تسوي بينهما ثم تسوي بين هاتين وبين أعمال الكهان وشعوذة السحرة وأصحاب النيرنجات، وفي هذا من الخطورة ما فيه فإن التصوف ألصق بالدين من الفلسفة، وله جاذبية في أوساط العامة، والمتقنين ثقافة دينية غير متعمقة، ولذلك كان أطول عمراً، وبقي في العالم الإسلامي وفي الفكر الإسلامي إلى اليوم. والخطر فيه أن يظل على تلك الصلة القوية- والقديمة- بالفلسفة، والتي تقدمت لنا فيما سبق. وتطور العلم الطبيعي وتقدم الحضارة وازدهار الفن، لن يحول، وليس بمحائل دون ذلك ما لم نصحح أصوله، ونوجهه توجيهاً قرآنياً وسنياً، أو توجيهاً فطرياً أصيلاً. فقد رأينا هذه الأفكار الغنوصية القديمة، تحيط بالكرامة والمعجزة في هذا العصر الحديث عند أقطاب التصوف العلماء. وهذا هو الإمام (محمد ماضي أبو العزائم)^١، يعرض علينا تلك الأفكار في تفسيره الكبير للقرآن الكريم المسمى (بأسرار القرآن) فيقول: "وتأثيرات النفوس في عالم المادة عجيب جداً، وأعجب منه تأثيرات الأرواح، فإن أرواح المرتاضين في حصون الشريعة لها إطلاق التصريف في العالم السفلي والعلوي ثم يفسر المعجزات صراحة بذلك فيقول: "وقد ورد في القرآن ما يؤيد هذا، وهو: شق القمر، وفلق البحر، ونزول الملائكة لنصرة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)"^٢.

(١) الفتوحات، ج٢، ص ٤٨٩-٤٩٠.

(٢) من علماء هذا القرن ومؤسس الطريقة العزمية الحالية توفي سنة ١٣٥٦ هـ.

(٣) أسرار القرآن، ج١، ص ١٢٤، الطبعة الأولى، القاهرة دون تاريخ مطبعة محمد خلف.

القول بأن النبوة مكتسبة

تمهيد

تبين لنا فيما تقدم أن آراء هؤلاء المتصوفة الإشراقيين في النبوة، قد قامت على نظرية المعرفة الإشراقية وعلى نظرية الفيض، وأن النبوة عندهم ما هي إلا تطوي النفس البشرية حتى تصل إلى أفق الملائكة^(١)، وهاتان النظريتان باطلتان في نفسيهما ومن وجهة النظر العلمية أيضاً.

وقد أثبت بطلان هاتين النظريتين في موضع آخر ونريد الآن أن نناقش هذه الآراء في النبوة والوحي من وجهة النظر الدينية، ثم نقدم الفكرة التي نراها صحيحة، والتي يقرها القرآن الكريم والسنة النبوية.

وقد لاحظنا فيما تقدم أن متفلسفة الصوفية يكادون يقولون بأن النبوة مكتسبة مثل الولاية، وليست فطرية وباصطفاء من الله، وأن الوحي نفسه في بعض الحالات، جاء من تطوير النفس، وإعدادها، فينعكس على صفحتها ما في العقول والنفس من معان وأخبار، فليس الوحي بناء على ذلك من عند الله.

كما تبين لنا أنهم سووا بين الأنبياء، وبين الكهان والسحرة والمجانين وأولياء الصوفية والمرضى، وذلك حين فسروا علوم الأنبياء بما فسروا به غيبات هؤلاء، وحين أسندوا إلى الفريقين القدرة على التأثير في الطبيعة والكون بقوة النفس الذاتية، وجعلوا هذا تفسيراً لمعجزات الأنبياء وبقية الخوارق الأخرى. وهذا ضرب من الزاوية بالمعجزات، وإنكار تدخل العناية والقدرة الإلهية فيها، توصلاً إلى إلغائها وإبطالها^(٢).

ونبدأ بمناقشة النقطة الأولى وهي (اكتساب النبوة).

والقول بهذا نوع من الاستخفاف بالنبوة، يرده واقع النبوة وحياة الأنبياء فحياتهم في طفولتهم، وشبابهم قبل أن يرسلوا، تثبت أن النبوة محض اختصاص من الله وأن الرسل

(١) انظر: الإشارات لابن سينا، ص ٧٥٢-٧٦٥-٨٢٩-٨٣٤-٨٨٦.

(٢) انظر: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٠٠-٢٠٥.

والأنبياء، أنبياء من طفولتهم، وأن أحوالهم وسلوكهم وعقيدتهم قبل النبوة، مثل أحوالهم بعدها^(١).

وقصص الأنبياء في القرآن الكريم خير شاهد على ذلك، وخير مرجع نرجع إليه في التعرف على النبوة والأنبياء فليس على السلام يخاطب الناس، وهو لا يزال في المهد صبيّاً، وينبئهم بأنه نبي، وأنه بار بوالدته، وأن الله قد آتاه الكتاب، وجعله مباركاً أينما كان، وأوصاه بالصلاة والزكاة ما دام حياً، وتحقق نبؤاته كلها، ولا يخذله في موقف من المواقف أراد قومه إحراجه فيه^(٢).

ويوسف عليه السلام قد تنبأ له والده، وهو لا يزال صغيراً بأنه سيكون نبياً، وذلك لما لاح عليه من دلائل النبوة في سلوكه وتصرفاته، ثم تستمر هذه الدلائل مصاحبة له وتدل عليه وعلى نبوته، كما تجلّى في موقفه من امرأة العزيز، ثم شهادتها له في النهاية بأنه من الصادقين، وأنها ورفيقاتها ما علمن عليه من سوء.

وكما تجلّى ذلك أيضاً في سلوكه في السجن مع رفقائه، وتسميتهم له بالصديق، وهكذا، إلى نهاية القصة كما ذكرتها سورة (يوسف)، وهي من أروع الأمثلة على سمو من اختاره الله لرسالته، وبقينه الكامل بأنه مع الله في كل ما يرب به ويفعله، وظهور الحق على الباطل في مختلف أدواره وتعاقبها^(٣).

وذلك دون أن يمر بريضة القارايي وابن سينا والسهوردي، وتطويرهم^(٤).
وموسى عليه السلام يرينا النبوة الفطرية، في أسمى مظهر للإيمان والتجاء إلى الله، فيما يمر به من أزمت، فلا يدعو الله، وهو مطارّد من مصر بقوله: ﴿رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾^(٥).

(١) قارن: النبوة والأنبياء في ضوء القرآن الكريم لأبي الحسن الندوي، ص ٨، النبوة والأنبياء لمحمد علي الصابوني، ص ١٠-١٥-١٦.

(٢) ينظر كل هذا بالتفصيل في سورة آل عمران آية (٢٣-٤٣)، المائدة آية (١٠٩-١٢٠)، مريم آية (١٦-٣٥)، قارن: النبوة والأنبياء للصابوني، ص ٢٠٧-٢٠٨-٢٢١.

(٣) القرآن الكريم: سورة يوسف، قارن النبوة والأنبياء للصابوني، ص ٢٦١-٢٧٠-٢٧١.

(٤) انظر: فتح القدير (تفسير الشوكاني)، ج ٣، ص ١٣.

(٥) سورة القصص آية (٢١).

إلا ويستجيب الله دعاءه في نهاية رحلته إلى مدين على لسان نبي أسبق منه: ﴿لَا تَخَفْ نَجَوْتَ
مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾^(١).

وتسجل ابنة صاحب مدين عليه أهم صفات الأنبياء، فتقول لأبيها: ﴿يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ
خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾^(٢).

ولم يختلف سلوك الرسول (محمد صلى الله عليه وسلم) في طفولته، وما قبل الرسالة عن
سلوك هؤلاء الرسل المتقدمين أو غيرهم، ولقد بلغ ذلك بقومه أن سموه (بالأمين)^(٣). وهم القوم
الذين شاعت فيهم كل رذيلة، وكل جبروت.

وتشهد له زوجه خديجة بالنبوة وأخلاق الأنبياء، قبل أن يبنأ بالفعل، وقيل أن يرسل^(٤).
وقد اجتمع له كل هذا بفطرة سليمة وتكوين أصيل صحبه في كل تصرف من تصرفاته، من سن
الطفولة إلى أن بعث، ولم يكتبه بخلوة ولا رياضة أو تعليم ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ
وَلَا تَخْطُهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَأَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾^(٥). فكان مؤمناً منذ طفولته يعرف الله حق معرفته
فيتوجه إليه، ويعزف عن أصنام قومه.

كذلك لم يكن ذا عقد، أو مشكلة، اعترضت عليه طريق حياته، فأوى إلى العزلة، واتخذ
حياة النسك، طريقاً إلى البحث عن اليقين، أو المعرفة حتى وصل إلى حالة العرفان التي يتحدث
عنها ابن سينا، وشاهد فيها الملائكة، أو سمع أصواتهم، أو الذات العليا^(٦)، ثم جاءه الوحي
بعد ذلك وإنما كانت تلك الحياة هي حياة النبوة كاملة غير منقوصة، حياة التجارة ورعي الغنم،
حياة المشي في مناكب الأرض، والتأمل فيها، والأكل من رزقها، ومعايشة الناس بالإحسان
إليهم وتقديم النفع لهم، وضرب المثل الأعلى للإنسان الأرضي الاجتماعي والكامل في الوقت
ذاته.

(١) نفس السورة آية (٢٥).

(٢) سورة القصص، فتح القدير للشوكاني، ج٣، ص ١٦١-١٦٦، النبوة والأنبياء للصابوني، ص ١٧٥-١٨٥.

(٣) السيرة النبوية لابن هشام، ج١، ص ١٩٤-٢٠٨.

(٤) صحيح البخاري، ج١، ص ٣، قارن: شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية، ص ٨١، الفتاوى، ج ٥، المغني للفايزي
عبد الجبار، ص ٢٧٤، ج ٢٠.

(٥) سورة العنكبوت آية (٤٨).

(٦) الإشارات، ص ٨٢٩-٨٣٤، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٠١.

حياة قبل الوحي، لا تختلف عنها بعده، إلا فيما تستلزمه الحياة الجديدة التي أرادها الله للناس من نظم وتشريعات، ومع ذلك فالاختلاف يسير أو معدوم بالنسبة لسلوكه وأخلاقه بعد الوحي.

فليس هناك مجال بعد ذلك للقول بأي جانب كسبي للنبوّة أو اختيار فيها، وقصد إليها، كما أنه ليس هناك مجال للقول، بأن هناك من الأشخاص، أو الأولياء، أو الأقطاب من تعتبر حياته ومعرفته مثل حياة الأنبياء، أو أنه يصل إلى ما وصل إليه الأنبياء.

فقد وجدنا الأنبياء يدفعون إلى النبوّة من الله سبحانه وتعالى دفعاً، وقد كانوا لا يعرفون عنها شيئاً حين تلقى إليهم لأول مرة. فتحن نعرف ماذا كان رد الفعل في نفس الرسول (محمد صلى الله عليه وسلم) حين جاءه الوحي لأول مرة^١، وأن ورقة بن نوفل هو الذي عرفه أن هذا الوحي الذي أنزله الله على موسى.

وموسى عليه السلام يذهب إلى النار ليأتي منها بقبس، فيسمع نداء الله سبحانه ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى﴾^٢، ويخاف من ظهور المعجزة على يديه وتحول العصا ثعباناً، فيناديه الله سبحانه ﴿لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾^٣.

فهذا النداء الإلهي لموسى (ص) وموقفه منه هذا الموقف معناه أن موسى، لم يعد نفسه لأن يكون رسولاً، أو نبياً.

وحياة الأنبياء عموماً تدل على أنهم لم يعدوا أنفسهم، لكي يكونوا رسلاً، بل الله هو الذي أعدهم لذلك^٤.

ولذلك يجب أن ننظر فيما يقوله البعض مما يوهم أن النبوّة سبقت بإعداد أو استعداد، وذلك مثل قول الإمام الغزالي تعليقاً على رياضات الصوفية وأنها تنتهج المعرفة والذوق الصوفي: "وبالجملة فمن لم يرزق منه شيئاً بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوّة إلا الاسم، وكرامات

(١) قارن: السيد محمد رشيد رضا في رسالة التوحيد للأستاذ الإمام هامش، ص ١٣٧.

(٢) سورة طه آية (٢١-٢٢)، انظر سورة القصص أيضاً: آية (٣٠) وما قبلها، تفسير الإمام الشوكاني، ج ٢، ص ١٢٧.

(٣) سورة النمل آية (١٠)، سورة طه آية (٢١)، سورة القصص آية (٣١).

(٤) تفسير الشوكاني، ج ٢، ص ١٢٧.

الأولياء- على التحقيق- هي بدايات الأنبياء، وكان ذلك أول حال رسول الله- عليه السلام-

حيث تبتل، حين أقبل إلى جبل "حراء حين كان يخلو فيه بربه"^(١).

وكذلك فيما يقوله الدكتور عبد الحليم محمود تعليقاً على ذلك، بأن هذه الفترة الأولى في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم كانت فترة جهاد وصراع روحي هادئ حاول الرسول صلى الله عليه وسلم أثناءها "أن يحطم الحجب وأن ينفذ ببصيرته إلى عالم الغيب، فيصل إلى سدرة المنتهى، وانتهى هذا الجهاد بالرسالة والمعجزة التي غيرت مجرى التاريخ"^(٢).

وقد وقع في مثل هذا، السيد (رشيد رضا)، حيث قال معلقاً على خلوة الرسول (صلى الله عليه وسلم) في غار حراء بأن ذلك "كان عملاً كسبياً، مقوياً لذلك الاستعداد الوهبي"^(٣).

فهذا غير ما توصف به النبوة ويوصف به الأنبياء، والسلوك الصالح لا يكون طريقاً إلى النبوة، ولكن النبوة هي السبب في ذلك السلوك. والذي كان يظهر على الأنبياء لم يكن عمداً ولا تعمداً إلى شيء وإنما كان لأجل السلوك ذاته، فهو إرهاب بالنبوة، وليس عملاً من أجل الوصول إليها. وقد قال الإمام محمد عبده في هذا الصدد: "إن الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يكن يقصد الوحي ولا ينتظره"^(٤).

ثم إن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يقصد من خلوته في غار حراء ما يقصده الصوفية من خلواتهم، وإنما فرض عليه ضلال قومه وما هم عليه من شرك أن ينتحي ناحية هادئة، يفكر فيها كيف يسلك في إصلاح هؤلاء. وهذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾.

فالضلال هنا، هو "الحيرة التي تلم بقلوب أهل الإخلاص فيما يرجون الناس من خلاص"^(٥).

(١) المنقذ من الضلال، ص ١٣١.

(٢) مقدمة المنقذ، ص ٢٢-٢٣، قارن إلى، ص ٢٥.

(٣) الوحي المحمدي، ص ٩٨.

(٤) رسالة التوحيد، ص ١٣٧، انظر: مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية، ج ٥، ص ٨٥.

(٥) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده، ص ١٣٦، تفسير جزء عم (سورة الضحى)، ص ٨٤-٨٥، تفسير الشوكاني، ج ٥، ص ٤٤٥.

فهل في ذلك إعداد من جانب الرسول، أو استعداد، قام به ليصل بذلك إلى النبوة؟ كل ما في هذا هو روح المصلح وتفكيره وهو أخص صفات الأنبياء.

وهذه الخلوة كانت عادة دينية مجبوبة في الجاهلية في شهر رمضان من كل سنة، والرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يفعل ذلك، إلا من باب الأخذ بأحسن العادات وكان قصده هو التفكير فيما يمكن أن يصلح به قومه كما تقدم^(١)، والتاريخ لم يحدثنا بأنه (صلى الله عليه وسلم) كانت له عبادة أخرى لا في خلوة ولا جلوة، إلى جانب ذلك التعب السني في (حراء)، عدا طوافه بالكعبة تلك العبادة التي بدأها أبونا إبراهيم، وأكدت وجودها وطالبت باستمرار دعوة محمد (صلى الله عليه وسلم) بعد ذلك.

إذن لم يكن الرسول (صلى الله عليه وسلم) يطلب الرسالة أو النبوة، ولم يملك السلوك الحسن إلا لما فيه من نبوة قائمة بنفسه تنظر الإيماء الإلهي والأمر بالرسالة ﴿وَمَا كُنْتَ تَرْجُو أَنْ يُلْقَىٰ إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾^(٢)، "أي لكن ألقى إليك رحمة من ربك لم تكن ترجوها"^(٣).

ولذلك كان الوحي مفاجأة ومباغطة له^(٤)، وجاءت رواية مسلم بهذا التعبير: "حتى فجئه الحق"^(٥).

(١) سيرة ابن هشام، ج١، ص ٢٥١.

(٢) سورة القصص، آية: (٨٦).

(٣) السيد محمد رشيد رضا، ص ١٣٧، هامش رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده، الوحي المحمدي، ص ٩٨-٩٩.

(٤) نفس المصدر المتقدم.

(٥) صحيح مسلم، ج١، ص ٩٧، قارن الوحي المحمدي، ص ٩١.

فكرة الوحي النفسي وبطلانها

تمهيد

قد رأينا أن مدار الوحي عند هؤلاء الإشراقيين، على الاتصال بالعقل الفعال، وأن ذلك لا يكون إلا في حال قوة المخيلة، وهذا مبني عندهم على فكرتهم عن الملائكة أو العقول - كما يسمونها - فهم يرون أنها محرك غير متحرك^(١)، وأن هذا مظهر كمال لها^(٢). أما نفوس الأفلاك فهي محرك متحركة، ولذلك كانت أقل درجة من هذه العقول^(٣)، فاحتوت على الجزئيات فقط، واختصت العقول بالعلوم الكلية، ومن أجل ذلك كانت حركة هذه النفوس من أجل طلب الكمال، والتشبه بما فوقها من العقول^(٤)، وقد قاسوا في ذلك النفوس الآدمية على هذه النفوس الفلكية: "وبعدهم (العقول) النفوس الفلكية المحركة شوقاً وعشقاً ووراءها النفوس البشرية، منها أولات المعارج من المقربين"^(٥)، وحركة هذه النفوس البشرية التي تتصور في المجاهدة والرياضة إنما هو من أجل التشبه بما فوقها من العقول أيضاً، وأن تصوير في جملتها^(٦) وهذا هو قصدهم من فكرة التطوير، حتى إذا وصلت النفس إلى هذه الدرجة، فإنها تصبح في محاذاة هذه

(١) الإشارات، ص ٨٦٢-٨٦٧، مجموعة في الحكمة للسهورودي، ص ٦٤-٩١، حكمة الإشراق، ص ٢٣٠-٢٣١-

٢٤٠-٢٤١، هياكل النور، ص ٦٤-٨٧.

(٢) هياكل النور، ص (٦٤)، مجموعة في الحكمة، ص ٩١.

(٣) مجموعة في الحكمة، ص ٩٠-٩٢، الهياكل، ص ٦٤.

(٤) السهورودي مجموعة، ص ٩٠-٩١، الإشارات لابن سينا، ص ٨٦٢-٨٦٧.

(٥) السهورودي مجموعة، ص ٩٠-٩١.

(٦) الإشارات، ص ٧٦٢-٧٦٥.

العقول والنفوس، ويزول الحائل بينها وبينها، فينعكس على النفوس الآدمية، أو يشرق فيها، ما في تلك النفوس من علوم ومن أخبار^١.

فالوحي على هذا القول شيء يتولد في نفس النبي، أو صورة أو صور تشرق في نفسه وقت شدة الصفاء، وبعد أن تصل نفسه إلى نهاية الصقل ذين أن يكون هناك اتجاه أو تنزل من جهة ملك الوحي على الإنسان على ما هو معروف في الوحي بأنه هو الذي يقصد الأنبياء ويتنزل عليهم، لا أنهم هم الذين يقصدونه ويطلبونه ﴿وَمَا تَنْتَظِرُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾^٢.

فالوحي على هذا لا يعد وأن يكون مجرد خيالات نفسية. وإشراق ذاتي كما قال الفارابي: "وقد تبدو له هذه الحقائق على هيئة صور خيالية، وتلك هي المرتبة القصوى، أي مرتبة الأنبياء، ودونها مراتب عديدة متفاوتة"^٣.

ويرى ابن تيمية أنه يلزمهم بناء على ذلك أن يجعلوا القرآن الكريم من كلام النبي (صلى الله عليه وسلم): "وهذا حقيقة قول منكر التوحيد الذي قال في القرآن: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾"^٤، وهو قول المشركين عامة ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾"^٥، وسر هذا الخطأ أنهم لم يؤمنوا بما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف^٦، من وصف الملائكة، وإنما آمنوا بما تحدثت به الفلسفات اليونانية والشرقية عن الروحانيات، أو العقول^٧، وأخضعوا ما يسمعون من اسم الملائكة في القرآن الكريم لأسماء هذه الفلسفات. على اختلاف

(١) انظر: آراء أهل المدينة، ص ١٥-٣٢-٣٣، ص ٢٥-٢٦، الإشارات، ص ٨٦٢-٨٧١. مجموعة في الحكمة، ص ١٠١، ص ٤٦-٥٧-٥٨.

(٢) سورة مريم، آية: (٦٤).

(٣) ابن سينا: الإشارات، ص ٧٥٢، مجموعة في الحكمة للسهورودي، ص ٥٧-٥٨-١٢١، في النفس والعقل، ص ٢٠٩.

(٤) سورة المدثر آية (٢٥)، والقاتل هو الوليد بن المغيرة.

(٥) سورة الأنعام آية (٩١).

(٦) انظر: نقض المنطق، ص ٩٩-١٠٧.

(٧) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٨٣-٨٥، ص ١٧٩، ص ٢٥٠-٢٥١، ص ٢٩١-٢٩٢، ص ٢٤٥-٢٤٦، الملل والنحل، ص ٦٧٣-٦٧٤-٦٧٤-٨٧٦-٨٢٤-٨٢٩، رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص ٣٩-٤٠.

فيما بينهم واضطراب في تحديد مسمى هذا القول^١، "فأكثرهم جعلوها أعراضاً وبعضهم جعلها جواهر"، ومعنى أنها أعراض، أنها ليست حية ناطقة ليس لها شيء من صفات الملائكة^٢. وفي الواقع فإننا إذا نظرنا إلى العلاقة بين أسماء هذه العقول ومسمياتها، وجدنا أنها عندهم ليست جواهر، وإنما هي معان أقرب ما تكون إلى الخيال ليس فيها شيء من الحياة ولا من الإرادة، ولا مما تتصف به الملائكة التي تؤمن بها في الأديان السماوية، ومن أوصافهم لها "أنها أشعال نورانية يراها المرء في نفسه، لا خارجاً عن نفسه كما يرى النائم في منامه صوراً يخاطبها، وكلاماً يسمعه، وذلك في نفسه"^٣.

وفي هذا المعنى يقول مؤلف مشكاة الأنوار: "وأما الأنوار العقلية المعنوية، فالعالم الأعلى مشحون بها، وهي جواهر الملائكة"^٤، ثم يوضح حقيقة الوحي على هذا الأساس فيرى "أن الخيال الكثيف إذا صفي ورقق وهذب، وضبط، صار موازياً للمعاني العقلية وغير حائل عن إشراق نور منها"^٥.

وبهذا فقد نفوا مبدأ الاصطفاء والاختيار في النبوة، وصارت تحصل لمن يتصل بالعقل الفعال "بسبب الاستعداد للأشخاص من غير أن يكون من الملأ الأعلى سبب يخص شخصاً دون شخص بالخطاب والتكليم"^٦، كما أنهم بذلك خرجوا على فكرة ختم الرسالة بمحمد (صلى الله عليه وسلم)، وأنه صار من الممكن "أن يرسل الله من بعده رسلاً" يعنون بهم الحكماء المتألهين كما ذهب إلى ذلك السهروردي المقتول^٧.

كما أن في هذا أيضاً إنكار لمظاهر الرسالة والوحي - تلك المظاهر التي ثبتت تاريخياً ودينياً - محاولين تأويل الديانات الموحى بها تأويلاً يمسحها إلى مقامات صوفية كتأويلهم حديث الله

(١) نقض المنطق، ص ١٠١.

(٢) نفس المصدر والصفحة، مقالة في معاني العقل للفارابي، ص ٢١-٢٣-٣٧-٣٨.

(٣) الفرقان لابن تيمية، ص ٨٩، شرح العقيدة الأصفهانية، ص ١٠٩، بغية المراتد، ص ٢٠-٢١، الإشارات، ص ٨٨١، ص ١٠٣-١٠٤، من مجموعة في الحكمة للسهروردي.

(٤)، ص ١٩٩.

(٥)، ص ٢١٧.

(٦) شرح العقيدة. لابن تيمية، ص ١٠٨.

(٧) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ١٩٨.

لموسى في ذلك المكان المقدس على أنه مرور بمقامات وأدوار تشبه مقامات الصوفية^(١)، وأن ذلك كان رحلة خيالية من موسى عليه السلام ما أشبهها بالكوميديا الإلهية لدانتي، أو رحلة أبي العلاء المعري في رسالة الغفران أو عروج أفلوطين.

فليس هناك طور بمعنى الجبل كما جاء في الفصحة في القرآن الكريم، وإنما هو مثال لمنبع العلوم في تلك العقول ومصدر الكشف، وهو العقل الأول، الوادي مثال لبقية العقول وتوالي الفيض عليها وتنقله من عقل إلى آخر حتى تنتهي إلى "مفتاح الوادي وهو قلوب الأنبياء"^(٢) الخ. ولكن القصة في القرآن صريحة، والأماكن التي ذكرت فيها لا يراد منها إلا ظاهرها وتحديد مكان هذا التكلم الحقيقي الواقعي المشهور عند أهل الأديان السماوية، والذي خص الله به موسى على جبل الطور، وقد تعاونت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية على إثبات هذه المناجاة بكل حس وكل ظهور^(٣).

فكل قول على خلاف ذلك، فهو "من مقالات الصائبة المتفلسفة، الذين ليس عندهم الحقيقة كلام، ولا ملائكة تنزل به" وهو نوع من إنكار الوحي على ما تقدم^(٤). والقرآن الكريم، قد رد هذا بأبلغ منطق: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَن أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾^(٥).

(١) وذلك مثل مناجاة ابن الفارض التي يقول فيها:

آنست في الحي نارا ليلاً فبشرت أهلي
إلى أن يقول:

وصرت موسى زماني قد صار بعضي كلي

الديوان، ص ١٠٢، قارن: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ١٩٢-١٩٣.

(٢) مشكاة الأنوار المنسوبة للغزالي، ص ٢٠٧-٢٠٨-٢١٠، ص ٧٦-٧٧-٧٨، نشر الدكتور أبو العلا عفيفي، بغية المرتاد لابن تيمية، ص ١٦، وما بعدها ونلاحظ هنا أننا أمام نظرية الفيض على حقيقتها.

(٣) والقصة ذكرت في سورة طه، والنمل والقصاص بتعبير بعيد كل البعد عن الرمزية وكذلك في بقية السور الأخرى قارن: بغية المرتاد لابن تيمية، ص ٨٠، وما بعدها، شرح العقيدة الأصفهانية، ص ١٠٧-١٠٨.

(٤) انظر: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ١٩٢-١٩٣.

(٥) سورة الأنعام آية (٩١)، ينظر شرح العقيدة الأصفهانية، ص ١٠٨، بغية المرتاد، ص ٨٠-٨١-٨٢.

وهذا التأويل الذي قالوه في مناجاة موسى عليه السلام. ليس إلا قياساً منهم، على حالات الجذب، والعروج الصوفي الذي يشير إليه ابن الفارض في الديوان والسهورودي في كتبه^(١)، وأبو يزيد البسطامي (في كتاب المعراج)^(٢)، وغيرهم، إلى غير ذلك من الأحوال والمقامات الصوفية التي أشرت إليها آنفاً وكأنه مسخ للرسالة السماوية، والكلام الإلهي إلى هذه الشطحات الانطوائية^(٣)، التي لا تعدو في الواقع، أن تكون نوعاً من الاضطراب النفسي وهي إلى الوهم، والخيال أقرب منها إلى الحقيقة، بل لا شيء من الحقيقة فيها.

وقد فصل فصلاً تاماً بين هذه الخيالات في التصوف المسيحي، وبين ما هو من واقع الوحي كمناجاة موسى عليه السلام، باحث فرنسي حديث هو الأستاذ (روجييه باستيد) فنفى أن تكون هناك أصوات حسية مسموعة في الآذان، مثل ذلك الكلام الحسي الذي كان من الله سبحانه لموسى على جبل سيناء، وخرج من دراسته لمثل هذه الحالات، بأنها نتيجة اضطراب نفسي وعصبي، لا يعدو أن يكون ضرباً من حديث النفس لا يصل بالإنسان إلى شيء، حيث يضطرب الذهن ويكون غير قادر على التفكير. نعم هناك نوع من الكلمات الصوفية، في غير حالات الاضطراب هذه، قد أشار إليها هذا الكاتب، وهو ما يسمى بالكلمات الإدراكية، التي تعتبر لغة بدون كلمات، وهي عندهم نتيجة لوضع الله في أعماق الروح ما يريد أن تدركه، ويمثلها لها بدون كلمات، أو صور معينة فهي أحاسيس سهلة الفهم مدركة، ولكن الصوفية يعلنون أنه لا يمكن توضيحها في كلمات^(٤)، ويصعب تمييزها من المراثيات المدركة^(٥). وحتى هذا النوع أيضاً، فإنه مع ما قبله لا يصل عند المعنيين بهذه الدراسات، أن يكون بينه، وبين حديث الله لموسى أي صلة^(٦). وكذلك لا يصل عندنا هو وما يشبهه في التصوف الإسلامي إلى درجة ذلك الوحي الواضح الذي يأتي مباشراً لا لبس فيه ولا إيهام، والذي عبر عنه الرسول (صلى الله عليه

(١) مجموعة في الحكمة، ص ٩١-٩٢-١١٠٥.

(٢) المعراج للشيرازي القسم الخاص بعروج الأولياء، وأبي يزيد البسطامي، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٢٥.

(٣) هذه الفكرة من إرشاد أستاذي الدكتور محمود قاسم، أثناء إشرافه على الرسالة، انظر أيضاً: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ١٩٢-١٩٣-٢٠٠-٢٠١.

(٤) نلاحظ أنها نفس لغة الصوفية المسلمين.

(٥) هي نفس الأوامر الإلهية التي سبقت عند ابن عربي مصورة في صورة الله.

(٦) Les Problemes de la Vie Mystique, P. ٨٢-٨٠.

وسلم) في وضوحه وقوة تبينه بأنه مثل صلصلة الجرس، وعبر عنه القرآن الكريم بقوله: ﴿ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾^١، ﴿آيَاتُ بَيِّنَاتٍ﴾، وأنه يتصف بكل وضوح وظهور: ﴿وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^٢.
 فالشبهة بعد هذا في أن وحي الأنبياء من داخل النفس شبهة متهافة وهو إنما ينزل من السماء على نفوسهم عن طريق جبريل، وقد عرفنا مجيئه للرسول (صلى الله عليه وسلم) في أشكال متعددة. ثم إن وحي الأنبياء نفسه أي ما يأتون به من تشريع ديني ودنيوي مما لم يقدر على الإتيان بمثله بشر من عند أنفسهم^٣، هو الدليل على أنه من عند الله لا من عند هؤلاء الأنبياء وقد وقف السيد محمد رشيد رضا على ذلك كتابه القيم (الوحي المحمدي).
 وواضح أن صورة الوحي قد مسخت في ذهن هؤلاء الغنوصيين من الفلاسفة والصوفية، نظراً لسوء فهمهم في حقيقة الملائكة.

وفي سبيل تصحيح فكرة الوحي وإقرارها في النفوس على ما هي عليه في واقعها، قد تصدى لهم ابن تيمية موازناً بين تلك العقول وبين الملائكة، ومبيناً أن معرفة الملائكة على حقيقتهم، هو الطريق الصحيح لفهم الوحي فهماً سليماً، وأن القرآن الكريم والحديث الصحيح قد تكفلا ببيان ذلك. فإن اسم الملائكة، والملاك يتضمن أنهم رسل الله^٤، وهم رسله في تنفيذ أمره الكوني الذي يدير به السموات والأرض^٥، وأمره الديني الذي تنزل به الملائكة^٦، فهم على غير ما تقول به الفلاسفة، قائمون بذواتهم ليسوا أعضاءً، ولا معانياً، وهم متحركون، ذوو إرادة وتنفيذ: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾^٧، فليسوا جامدين في

(١) سورة الحج آية (٥٢).

(٢) سورة الشعراء آية (١٩٢-١٩٣-١٩٤-١٩٥).

(٣) مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد، ص ٢١٤-٢٢٢.

(٤) لأن أصل كلمة (ملك) ملاك على وزن مفعّل مأخوذ من المالك وهو الرسالة: تفسير المعوذتين، ص ١٩٧-١٩٨.

ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية، القاموس المحيط مادة: (لكه).

وقد قال تعالى في ذلك: "... جاعل الملائكة رسلاً" سورة فاطر آية (١).

(٥) حتى إذا جاء أحدهم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون: ٦٠: ٦١.

(٦) ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده: ١٦: ٢٧.

(٧) سورة التحريم آية (٦).

أماكنهم لا يتحركون، وليسوا بمثابة المرايا، يتعكس فيهم ما في علم الله ليعكسوها بدورهم إلى النفوس التي سمت إليهم، وإنما الله هو العليم، وهو الذي استأثر بعلم الغيب ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾^١، ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾^٢، وغيرها من الآيات والأحاديث الشريفة التي تنفي أن يكون الملائكة على صفات هذه العقول أو الوسطاء الروحانيين^٣. كما يقول الصائبة.

(١) سورة الأنعام آية (٥٩).

(٢) سورة هود آية (١٢٣)، نقض المنطق، ص ٣٢-١٠٠-١٠١.

(٣) مثل حديث بدء الوحي في صحيح البخاري ومسلم، والحديث الذي رواه في ترائي جبريل للرسول عليه الصلاة والسلام حينما كان يعرض نفسه على الناس فيرفضونه، ويقول له: إن الله قد بعث إليك ملك الجبال لتأمره بما شئت فيهم فتاداني ملك الجبال فسلم علي ثم قال: يا محمد: إن شئت أن أطبق عليهم الأخشيين (جبلين حول مكة) إلخ...".

الفصل السابع

إبطال الاستدلال على النبوة بالكهانة والجنون والسحر والتصرف وتحقيق فكرة المعجزات

تمهيد

أما إثبات صوفية الإسلام أو أتباع الأفلاطونية المحدثة من المسلمين، للنبوة عن طريق غيبات الكهان والمرضى والمجانين والسحرة وخوارقهم أو مخاريقهم، فهذه طريقة صائبة، تأثر أصحابها بالنجوم وعلم التنجيم والسحر والشعوذة، التي شاعت في الأوساط الفلسفية قديماً، وتمثلت أخيراً، في الأفلاطونية المحدثة، التي هي عماد فلسفة إخوان الصفا وغيرهم من فلاسفة الإسلام^(١).

وقد عرفنا فيما تقدم أن نظرية المعرفة الإشراقية هي عمادهم في كل ذلك وهي - عندهم - العامل المشترك بين معجزات الأنبياء وبين أعمال هذه الأصناف^(٢).

ففلاسفة الإسلام لم يدركوا من النبوة، إلا بقدر ما أعطتهم موادهم الفلسفية كما قال ابن تيمية^(٣)، فأخطأوا في فهم الوحي، وقاسوا النفوس البشرية على النفوس الفلكية ثم على عقول الأفلak.

فعالم المجردات عندهم - قد ردوا إليه كل تأثير، وكل حركة كونية، وكذلك النفس الإنسانية عندهم - إذا تجردت، وانخرطت في سلك هذا العالم، فإنها يصبح لها التأثير، في مظاهر الكون وفي الغير، من خسف أو إغراق، أو إحراق أو إثارة طوفانات، أو استسقاء للعطشى،

(١) انظر: دراسات في الفلسفة، ص ٢٠٤-٢٠٥.

(٢) انظر: نفس المصدر الفصل السادس كله (الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا).

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية، ص ٩٣، ج ٥ من الفتاوى.

وشفاء للمرضى الخ^١ وقد أثبت فيما تقدم بطلان تلك الأسس التي أقاموا عليها هذه الخوارق والغيبيات، فبطل أن تكون كلها قد قامت على شيء من قوى النفس.

ثم إن هذه الخوارق لا يمكن أن تصل فيها النفس إلى ذلك المدى وهو التأثير في الكون وفي الغير، بتلك الطريقة التي يتكلمون بها، فقوى النفس لا يتعدى تأثيرها بدنها، إلا إلى نفوس إنسانية مماثلة كما في حالات التعليم مثلاً، وفي غير هذا المجال في حالات قليلة جداً، كما في التنويم (المغناطيسي) وحينئذ فليست خوارق أو معجزات، وإنما هي أمور عادية مطردة.

ومن جهة أخرى فإن النبوة في واقعها، وفي طبيعة الهدف الذي نسعى إليه تختلف كل الاختلاف عن هذه الأشياء، فالنبوة اجتناء من الله سبحانه كما أنها أكمل مظهر من مظاهر اصطفاء الله لبعض عباده أو خاصة عباده، ومقام كريم يعرف فيه النبي ربه، ويخاف مقامه، إلى جانب ما فيها من تشريف بتكليف الله سبحانه لهم بشرائعهم، وجعلهم سفراء بينه وبين خلقه^٢.

أ - رسالات السماء وغيبيات البشر

وفرق كبير بين ما أتى به الأنبياء، وبين ما يأتيه السحرة والمرضى والكهان من الغيبات التي هي خبط عشواء، تصدق مرة، وتكذب مرات^٣. وذلك أن أصحاب هذه الدعوات من الكهان والسحرة، في العادة يكون لهم تابع من الجن^٤، فيظن بعض الناس أن ما يظهر على يديه من

(١) الإشارات لابن سينا، ص ٨٩٢-٩٠٠، مجموعة في الحكمة للشهروردي، ص ٩٧-٩٩، حكمة الإشراق، ص ٢٥٢-٢٥٧، هياكل النور، ص ٨٦-٨٧.

(٢) النبوة والأنبياء للصابوني، ص ٩-١٥-١٦، النبوة والأنبياء في ضوء القرآن للدودي، ص ٥-١٧، الفصل الخاص بـ (سمات النبوة وخصائص الأنبياء) النبوة لسعدي ياسين، ص ٧-١٥-١٢٣-١٣٤.

(٣) وذلك كما في حال (عبد الله بن صياد)، حين قال له النبي (صلى الله عليه وسلم)، "كيف يأتيك هذا الأمر؟ قال: يأتيني صادقاً، وكاذباً. فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: "أخساً فلن تعدو قدرك". يعني: إنما أنت من أخوان الكهان: الفرقان لابن تيمية، ص ١٣٨، مقدمة ابن خلدون، ص ٩٠.

(٤) إن تصوير الإسلام للجن ليس تصويراً ميثولوجياً (أسطورياً) كما يتصوره العوام، وإنما اسم الجن من (جن أي غاب واستتر) فهي مخلوقات الله تحن علينا ولا ندري كنهها، وخلق الله أوسع مما يظن الماديون، وقد توصل العلم الحديث إلى كشف عالم غير مرئي تسكنه مخلوقات غير مادية، تتكون من مادة ذات حرارة هائلة لم يمكن بعد معرفة درجة حرارتها وهذه المخلوقات غير المرئية، هي ما وصفها القرآن الكريم في قوله: "والجان خلقناه من قبل من نار السموم" وغيرها من الآيات.

انظر: عالم الجن والملائكة، للأستاذ عبد الرزاق نوفل، طبعة الشعب، ص ١٣-١٦، وبهذه المناسبة، أشير إلى أن الإسلام ضد التصورات الميثولوجية، فقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم، عن إتيان الكهان والعرافين، وقال: "من أتى عرافاً، فسأله عن شيء، لم تقبل له صلاة أربعين ليلة" صحيح مسلم طبعة الشعب، ج ٧، ص ٣٧.

قبل الكرامة "وهو في الحقيقة مخاريق شيطانية، وتليسيات إبليسية، ولهذا تراه يظهر من أهل البدع، بل من أهل الكفر لأن الشيطان أميل لهم"^(١).

وقد جاء ذلك في قوله (صلى الله عليه وسلم): "إن الملائكة تنزل في العنان وهو السحاب، فنذكر الأمر قضي في السماء، فسترق الشياطين السمع فتوحيه إلى الكهان، فيكذبون معها مائة كذبة من عند أنفسهم"^(٢).

وأما ما يظهر من أهل الرياض من الصوفية وغيرهم كالمجانين، فإنه قد ذهب عنهم رباط العقل، وما يصنعه من الفكر والتدبير، فيكون لعقل الشخص منهم، إدراك يختلف عن إدراك العقلاء، وخيالات لا تكون لصاحب العقل الكامل، ولا لصاحب المزاج والفكر المستقيم"^(٣).
فيأتي في بعض الأحيان بمكاشفات صحيحة، وهو مع ذلك متلوث بالنجاسة، فيظن من لا حقيقة عنده أنه من أولياء الله وذلك ظن باطل، لأنه لو كان كذلك لم يظهر على يد أعداء الله من الكفرة، كما يقع لكثير من المرتاضين من كفار الهند وغيرهم"^(٤).

ولا يبعد في هذه الحالة أيضاً. أن يكون من تأثير الشياطين كما أشار الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى ذلك فيما سبق"^(٥).

فإذا كانت هذه حقيقة هؤلاء فكيف نقيس أعمال الأنبياء وأخبارهم على غيبات أولئك؟ وكيف نجعل وقوع مثل هذه الأشياء منهم سنداً وتصحيحاً لما يأتي به الأنبياء"^(٦)؟.

إن الوحي ليس من تلك الغيبات في شيء، فهو في طبيعته - كما قد بين في الشرائع السماوية - اتصال الملك بالنبي وسعى من الملك إليه، وتنزل بعض الشيء أو كله ليفهم عنه النبي ويأخذ. وهذه صفة اختصاص بالملائكة وهم الذين يقدرُونَ عليها دون البشر، وتشكلهم في

(١) قطر الولي للشوكاني، ص ٢٣٨، قارن المغني للقاضي عبد الجبار، ص ٢٥٩-٢٦٨، ج ١٥.

(٢) الفرقان لابن تيمية، ص ١٣٨، وقد خرج هذا الحديث في البخاري وغيره.

(٣) (La Lande), Vocabulaire Technique et cirtigue de le Philosophie P.U.F. paris

١٩٥١, P. ٢٨٢.

قارن أيضاً: ابن عطاء الله الاسكندري، ص ٧٢-٧٦، الطبعة الثانية.

(٤) قطر الولي للشوكاني، ص ٢٣٨.

(٥) الفرقان لابن تيمية، ص ١٣٩، تلييس إبليس لابن الجوزي، ص ٢٩-١٥٨-٢٢٨.

(٦) قارن: مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، ص ٢١٦.

صور غير صورهم كصور البشر مشهور معروف في الأديان السماوية وأخبارها، كما كان جبريل يأتي النبي (صلى الله عليه وسلم) عادة في صورة دحية الكلبي، والرسول (صلى الله عليه وسلم) قد صرح بأنه لم ير جبريل على هيئته الملكية إلا مرتين فقط^١، وكان ذلك في غير إلقاء الوحي.

وبذلك فليس النبي محتاجاً إلى الخروج عن بشريته كي يتلقى الوحي عن جبريل، لأن هذا الخروج ليس في طبيعة البشر ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾^٢.

والتطور الذي يشيرون إليه فيما تقدم حسب نظريتهم في عالم المخلوقات، لا ينهض أن يوصل الإنسان إلى عالم الملائكة. ثم إن قولهم هذا يبطل نفسه بنفسه، لأن الملك لا يأخذ عن ملك مثله إذ هما متساويات في المعرفة بالله سبحانه. وكأنهم بذلك يريدون أن يبطلوا فكرة الوحي على الإطلاق بهذا المعنى الإسلامي^٣.

فتطور الملك وتصوره في صورة غير صورته، ليأخذ عنه النبي هو المقبول، وهو الذي يتسق مع طبيعة البشر، وطبيعة الملائكة، في ذلك يقول القرآن الكريم عن ضرورة إرسال الرسول بشراً من قومه كي يفهموا عنه: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ﴾^٤، وكان ذلك رداً على اعتراضهم أن يكون الرسول بشراً^٥.

وقد رد القرآن الكريم عليهم بمثل هذا الرد في آية أخرى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْسُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا﴾^٦.

فالتبيعة الخلقية لكل من البشر والملائكة، هي التي تقتضي تطور الملائكة لا تطور البشر، وفي هذا سد الباب على أتباع الأفلاطونية المحدثة، أن يقولوا بفكرة التطوير من جانب النبي كتفسير للوحي.

(١) والقرآن الكريم قد أشار إلى مجيء الملائكة للبشر في صورة الخلق وعلى هيئة رجال، انظر سورة هود (٧٦-٨١)، الذاريات (٣٣-٢٤)، ص ٢١-٢٤، سورة مريم آية (١٦-١٩).

(٢) سورة الكهف آخر آية.

(٣) انظر: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ١٩٢-٢٠١.

(٤) الأنعام آية (٩)، قارن: تفسير ابن كثير في هذه الآية.

(٥) انظر: نفس السورة آية (٨)، الفرقان آية (٧).

(٦) الإسراء آية (٩٥).

كما أن قولهم بالوحي عن طريق وصول النفس إلى حالة الملائكية يلزم عنه أحد أمرين: إما أن تستمر النفس على ذلك وهو قول معظمهم، وبهذا فلا يمكن للنبي أن يتصل ببني جنسه، أو يفهمهم ما تحمله عن ربه، أو عن العقل الفعال حسب زعمهم.

وإما أن ترجع نفس النبي عن ذلك، وتنزل ثانياً إلى مستوى البشرية بعد هذا الاتصال على حد تعبير ابن خلدون، وفي هذه الحالة لا يمكن أن تذكر شيئاً مما ألقى إليها في حالة الملائكة- بلسان الملائكة واصطلاحاتهم، لأن ما يدرك في حالة الغياب عن الطبيعة البشرية، لا يذكر بعد الرجوع إليها، وحالات الجنون والسكر (والتنويم المغناطيسي) شاهد على ذلك، فإن أصحاب هذه الحالات لا يذكرون شيئاً بعد الرجوع إلى طبيعتهم^(١).

وإذا ذكرته النفس، فإن النبي أو ذلك الذي ينسلخ عن بشريته، لا يمكنه أن يعبر عنه بلسانه البشري، ولذلك كان الوحي للرسول صلى الله عليه وسلم ﴿بَلِّسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^(٢)، وفي غاية من الوضوح لمن يأخذ عنه.

فلا يقتضي الوحي إذن من النبي تطوراً، ولا خروجاً عن طبعه وإلا لم يشعر بما كان يشعر به من جهد حين لقائه جبريل في الحالات التي لم يكن يتمثل له فيها بشراً، ولذلك وصف الرسول صلى الله عليه وسلم الوحي في تلك الحالات بأنه أشده عليه^(٣).

وكذلك لم يدع أحد من الرسل أو الأنبياء، أنه انسلخ عن بشريته وأصبح ملكاً^(٤)، والقرآن الكريم يؤكد في غير موضع أن محمداً (ص) ليس إلا بشراً رسولاً^(٥).

فالانسلاخ من البشرية، والتجوه بصفة الملائكية، أمر غير مقبول لا للأنبياء، ولا للأولياء، وبقي بعد ذلك أن يكون ما يأتي به غير الأنبياء هو من أوهامهم، وخيالاتهم الفاسدة في كثير من الأحوال. ومن هنا قال ابن تيمية في أهل الكشف من الصوفية وغيرهم: "ليس لأحد

(١) انظر: رد بعض شبهات أنصارها المستشرقون لأستاذي الدكتور أبو الوفا القاهرة سنة ١٣٩٢ هـ، ص ٧.

(٢) سورة الشعراء آية (١٩٥).

(٣) صحيح البخاري (كتاب بدء الوحي)، قارن: رد بعض شبهات، ص ٦.

(٤) انظر: سورة هود آية (٣١)، حيث يقول نوح عليه السلام: "ولا أقول إني ملك".

(٥) سورة الكهف آية (١١٠)، فصلت آية (٦)، الإسراء آية (٩٣).

أن يطلق القول على ما يقع في نفسه أنه وحي لا في يقظة، ولا في المنام، إلا بدليل يدل على ذلك^(١).

وكذلك رد ابن رشد رؤيا الحاكم الذي رأى النبي (صلى الله عليه وسلم) في المنام، وأنه قال له لا تحكم بشهادتي فلان وفلان، وأفتي بإبرام الحكم بناء على شهادة هذين الشاهدين العدلين^(٢).

ومن هذا الباب أيضاً ما قالته (سانت تريز): "نظن أن الكلمات والمرئيات يمكن أن نرجعها إلى الله وإلى الشيطان في آن واحد" أو كما يقول (روجيه باستيد): "يمكن أن نرجعها إلى حركة فيزيولوجية بسيطة للأعضاء المخية"^(٣).

وما يبطل فكرة تلقي الوحي على تلك الطريقة الإشراقية، أن هدف الوحي الأول، هو التشريع، لا التنبؤ بالغيب^(٤)، أو القيام بالمعجزات^(٥). وما جاء به الرسل من أخبر عن أمر الساعة، فإنما هي مجرد تحذيرات ليست من الكشف عن الغيب، لأنها لم تحدد موعدها. وما أتى في شرائع بعض الأنبياء من غيبات فهي ليست مقصودة لذاتها، وإنما جاءت لمواقف خاصة اقتضتها ظروف هؤلاء الأنبياء الخاصة، أو ظروف أممهم، وهي من الندرة بمكان مثل نبوءات يوسف وعيسى عليهما السلام، فقد رأينا نوحاً عليه السلام، يردد ما رده الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) من أنه لا يعلم الغيب، وأنه ليس ملكاً من الملائكة.

وإذا كان قد جاء في الكتب السماوية السابقة شيء من الأخبار كإخبار التوراة عن عيسى، وإخبار الإنجيل عن محمد فذلك من باب تصديق الكتب بعضها بعضاً، وأن السابق منها م مهد للاحق^(٦).

وأما ما في القرآن من الإخبار عن الماضين، وأخبار بعض الأنبياء السابقين، فهي ليست غيباً إلا بالنسبة للرسول وقومه فقط، لأنها كانت معروفة لدى أهل الكتاب، والبيئات التي لها

(١) تفسير المعوذتين، ص ٢٠٢.

(٢) الموافقات للشاطبي، ج ٢، ص ١٦٥-١٦٦.

(٣) Les Problemes ds la vie mystigue par Roger Bastilde, P. ٩٤.

(٤) سورة الأعراف آية (١٨٨)، سورة الأنعام آية (٥٠).

(٥) انظر: مناهج الأدلة لابن رشد، ص ٢١٢-٢١٦-٢١٨-٢٢٢.

(٦) الوحي المحمدي، ص ٥٦، إرشاد الثقافات للشوكاني، فصل (النبوات) طوال البعثة المحمدية، ص ٣٢-٣٣.

حضارة وتدوين وربما كان وجه الإعجاز فيها، أنها حقائق تاريخية معروفة لدى أصحابها، ومجهولة لدى الرسول (صلى الله عليه وسلم) وقومه ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾^١.

فليس التحديث بالغيب في الرسائل السماوية كل شيء، ولا مما يسند من أتراها في تبليغها، بل إنها بطبيعتها، تدل على نفسها وعلى أنها من عند الله، كما أن في طبيعة سلوك أصحابها ما يؤيدها، وما يدل على صدقهم في رسالاتهم^٢. فالرسالات بذاتها تدل على الرسل والرسل يدلون عليها، وكما قال المسيح عليه السلام فيهم: "من ثمارهم تعرفونهم"^٣.

فليست النبوة نوعاً من الشعوذة، أو محاولة فرض المتعبد أو المتصوف نفسه على عالم الأمر، أو على واهب الصور، أو العقل الفعال الذي حاول أتباع الأفلاطونية المحدثة من المتصوفة، والمتفلسفة التسوية بينه وبين جبريل.

ب- الناحية المرضية في التنبؤ بالغيب،

وإذا تبينا ما في تلك الغيبات التي ينسونها لأوليائهم، ومجرديهم، والتي يسندون إليها أمر النبوة من أسباب مرضية بعضها نفسي، وبعضها عضوي، ظهر لنا إلى أي حد قد ضلوا سبيل التعرف على النبوة. وقد اهتم بهذه الغيبات الباحث الفرنسي الأستاذ (روجيه باستيد) فوقف عليها كتاباً خاصاً هو (مشكلات الحياة الصوفية) (Les Problemes de la vie mystique) وعرض فيه هذه الغيبات، وما يتصل بها مما يسمونه الكرامات وناقشها مناقشة موضوعية، معتمداً في ذلك على كثير من آراء الصوفية أنفسهم، وآراء بعض الأطباء الذين اهتموا بهذه الناحية مستعيناً بعلماء الاجتماع، وعلم النفس.

فقد بدأ يصف لنا شيئاً من هذه الغيبات، ثم تطرق إلى بيان دلالتها (الباثولوجية) فقال: ولترك الآن مجال الوصف إلى شرح هذه الفضائل الحسية والحركية أو غيرها التي تصاحب الترابط الصوفي، ولقد حدث اختلاف بين علماء النفس حول طبيعة الكلمات والمراثيات الخيالية ف (لورا) يعتبرها ضرورياً عادية من الهذيان، وإذا كان الصوفيون، لا يعتبرونها كذلك، فذلك راجع

(١) سورة هود آية (٤٩)، انظر أيضاً سورة يوسف آية (١٠٢).

(٢) الوحي المحمدي، ص ٥٦، مناهج الأدلة لابن رشد، ص ٢١٨-٢٢٢، المنقذ من الضلال، ص ١٣٦، للغزالي، شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية، ص ٧٧-١٠١، النبوة لسعدني ياسين، ص ٥٤-٥٩-٦٧-٧٣.

(٣) الوحي المحمدي، ص ٥٦، قارن المغني في التوحيد والعدل، ج ١٥، ص ٢٧٤.

لاعتقاد ديني ثم يثبت أن هذه الكلمات والصور ليست إلا من أعماق النفس، فليست حقيقة^(١).

ثم يعرض لنا آراء مجموعة من الباحثين في أن هذه الإدراكات أو المراتب يصعب التعبير عنها لعدم فهمها، وأن عدم فهمها، راجع إلى عدم وجودها. فنقل عن بعضهم قوله: "الشعور بالفهم موجود بدون الحاجة لعملية الفهم وذلك لعدم وجود شيء يفهم" ويعلق على ذلك بقوله: "المتصوف لديه سهولة للإدراك والفهم، والشعور بالوضوح في داخل النفس. وهذه هي الفرحة التي يحققها تحت اسم المعرفة الصوفية. إذن فهي ظواهر الفهم دون فهم حقيقي. وفعلاً إذا طلب من المتصوفين وصف لهذه الرؤى، فإنهم إذا لم يحتجوا في رمزياتهم وتأويلاتهم، فإنهم يعطون شرحاً ساذجاً^(٢)."

وهذا هو ما عناه صوفية الإشراق من المسلمين بقولهم في مثل هذه المواقف، إنهم رأوا، أو شاهدوا من الأمور الغيبية، ما يطمئن له القلب ويحتاج له الشعور ويعجز عنه الوصف واللسان^(٣).

وما أشبه هذه المشاهدات بمشاهدات هؤلاء الصوفية الأوربيين لوحدة الثالث المقدس على ما يحكيه روجيه باستيد حيث يقول: "في حالة ثانية، مجموعة من الكشوف الغامضة مثل كشوف الوحدة الإلهية في "الثالث المقدس" التي هي خيالات^(٤)."

فكيف ينزل الوحي السماوي الذي كانت نتيجته كتب تتلى، وهداية وإرشاد للعباد، إلى مستوى تلك الأمور المبهمة الغامضة؟ وكيف ساغ لأتباع الأفلاطونية المحدثة- وهم المسجلون على أنفسهم بأن مشاهداتهم ترى ولا تحكى- أن يجعلوها أساساً أو تصديقاً أو تأويلاً ينتهي إلى مسخ الوحي الواضح الناطق، والذي وصل إلينا بكل بيان وتفصيل؟.

ويعرض علينا مؤلف مشاكل الحياة الصوفية عدة حالات مرضية خارج الأديان ويرى أنها موافقة لتلك الحالات الصوفية مما يؤكد أن هذه الأخيرة قد تكون حالات مرضية لأنها تتفق مع حالات المرضى الذين أجريت عليهم دراسة خاصة^(٥).

(١) Les Problemes de la vie mystique, P. ٩٥-٩٦.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) وهذا شائع عند جميع المتصوفة والفلاسفة الكشفيين مثل ابن طفيل والسهورودي.

(٤) Les problemes de la vie mystique, P. ٩٥-٩٦.

وهكذا انتهى أخيراً إلى أن التصوف أيضاً له مظاهره وعوارضه المرضية التي هي أشبه ما تكون بأعراض مرض "البيكي ستانيا" "Psychastenfe" وهو اسم للحالة النفسية الخاصة المتسمة بمشاعر القلق والنقص وأنواع الخوف بلا سبب.

أو "الميتوماينا"^{٢٠}، أو "الهستيريا"^{٢١}.

ومرد الأمر أيضاً عند أتباع الأفلاطونية المحدثة من المسلمين في حالات الكشف، هو إضعاف الجسم وإتعبه والوصول به إلى حالة هي بالموت أشبه وإفساد كل قواه وهو ما عناه السهروردي بالموت الأصغر^{٢٢}، على أن الفارابي قد جعل المرض سبباً للاتصال بالعقل الفعال في صياغته لنظرية المعرفة الإشراقية^{٢٣}.

ليس من الغلو إذن أن نعقد مقارنة بين ما يقرره "روجه باستيد" من أن كثيراً من حالات التصوف يمكن أن تكون حالات مرضية وبين ما يقرره المتصوفة من ضرورة إضعاف البدن حتى تنطلق النفس في معراجها الصوفي^{٢٤}، وحتى تستطيع التنبؤ بالغيب وقد سبق أن أشرت إلى مثل هذا بالنسبة للمتصوفة الإشراقيين من المسلمين^{٢٥}، وهذا ما اهتدى إليه الإمام الشوكاني في مثل هذه

(١) نفس المصدر، ص ٩٦-٩٨، وهنا نذكر ابن عطاء الله الاسكندري في تفضيله للبقاء على الفناء، وعدم قبوله من الفناء إلا ذلك القدر الذي يرتد بعده الصوفي إلى البقاء، أما الذي لا يستطيع العودة إلى البقاء، فإنه يخرج من الفناء، إلى الحلول، أو الاتحاد، أو وحدة الوجود، انظر: ابن عطاء الله الاسكندري وتصوفه، للدكتور أبو الوفا التفازاني، ص ٢٥٨-٢٦٣.

(٢) أحد الأمراض العصبية، ومن ظواهره خداع النفس وخداع الغير، ص ١٢٧-١٢٨، نفس المصدر.

(٣) مشاكل الحياة الصوفية، ص ١٣١-١٣٣-١٣٤، قارن: تليس إبليس لابن الجوزي، ص ١٥٨-٢٢٨-٢٢٩.

(٤) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص ٧٠-٧٣-٥-١١٤-٥٠٣-٥٠٤، قارن: مقدمة ابن خلدون، ص ٩٢، تليس إبليس نفس الصفحات.

(٥) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٧٧.

(٦) وذلك حسب ما يشير إليه الحلاج من أنه إذا تصفى البشرية حل فيه روح الله، فصار مطاعاً، لا يأمر شيئاً إلا أطاعه.

المغني للقاضي عبد الجبار، ج ١٥، ص ٢٧٠، قارن: P-١٠٢. Les Problemes de la vie mystique.

(٧) انظر الفقرة الخاصة بابن سينا، والسهروردي.

الحالات، حيث يعلق على ادعاء هؤلاء للكشف بعد اجتياز طرق الرياضة، والمجاهدة، بأن ذلك ظن باطل وتخيّل مختل وليسوا في هذه الحالة، بأولياء الله، ولا بأعداء^١.

ج- قوة التصرف في الكون وقدرة البشر،

وأما ما زعموه من تصرف الأولياء والسحرة في الكون قياساً على تصرف الأنبياء فيه، فيمكن الرد عليهم من وجهين:

- (أ) أولاً: عدم تجانس معجزات الأنبياء مع خوارق الكهان والسحرة وكرامات الأولياء.
- (ب) ثانياً: ليس هناك من له قوة التصرف في الكون سواء أكان من الأنبياء أم من غيرهم.
- (أ)- أما بالنسبة لهذا الوجه الأول وهو عدم تجانس معجزات الأنبياء مع غيرها من الأعمال، فأقول: إن هناك فارقاً بين معجزات الأنبياء، وخوارق السحرة لما ظهر لنا من سحرة فرعون مع موسى عليه السلام، وخضوعهم لمعجزته مع تحديدهم له قبل ذلك^٢، وظنهم أنه من نوعهم، فطمعوا أول الأمر في غلبته ﴿وَقَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْغَالِبُونَ﴾^٣، ولكنهم ما أن غلبوا أمام موسى عليه السلام حتى رأوا، أن هذا ليس سحر ساحر، وإنما هو أمر الله المعجز، فأعلنوا إيمانهم به، وتحول تحديدهم عن موسى إلى فرعون، وقالوا له: ﴿لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا

(١) قطر الولي، ص ٢٣٩، ونجد مثل هذا التفسير النفسي المرضي عند الذهبي حيث يعلق على رأي ابن عربي في وحدة الوجود، وما نسب إليه من آراء شاذة فيقول: "وما عندي أن محي الدين (ابن عربي) تعمّد كذباً، ولكن أثرت فيه تلك الخلوات، والجوع: فساداً، وخيالاً، وطرف جنون. وضعف التصانيف في تصوف الفلاسفة وأهل الوحدة، فقال أشياء منكّرة، عدها طائفة من العلماء مروفاً وزندقة، وعدها طائفة من العلماء من إشارات العارفين ورموز السالكين، وعدها طائفة من متشابه القول، وأن ظاهرها كفر وضلال، وباطنها حق وعرفان". الذهبي: ميزان الاعتدال، القاهرة، سنة ١٣٢٥ هـ، ج ٣، ص ١٠٨-١٠٩، ويعلق الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني على ذلك فيقول: "ومع أن كلام الذهبي فيه من التحامل ما فيه على ابن عربي، إلا أن أهميته راجعة إلى أنه يربط بين آراء ابن عربي في التصوف، وبين أثر الرياضات العملية التي كان يمارسها في حياته من الناحية السيكلولوجية". الطريقة الأكبرية، بحث لأستاذي الدكتور أبو الوفا في الكتاب التذكاري (محيي الدين بن عربي)، ص ٣٣٧. ويؤيد تحليل الذهبي ما يحكيه ابن عربي عن نفسه، بأنه كان من رياضاته انقطاعه في القبور منفرداً مدة طويلة. انظر: الفتوحات، ج ٣، ص ٥٨-٥٩، قارن: آسين بلاثيوس في (ابن عربي حياته ومذهبه)، ص ١٧-١٨.

(٢) انظر سورة الشعراء، آية: (٤١-٤٤).

(٣) نفس السورة، آية: (٤٤).

مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ^(١)، واتبعوا موسى رغم ما هددهم به فرعون بتقطيع أيديهم، وأرجلهم من خلاف^(٢).

ومن هنا قال ابن تيمية: "جنس آيات الأنبياء خارج عن مقدور البشر، وعن مقدور جنس الحيوان، وأما خوارق مخالفاتهم كالسحرة والكهان، فإنها من جنس أفعال الحيوان من الإنسان وغيره"^(٣).

فمعجزة الرسول لا يقدر عليها إنسي ولا جني، وذلك أيضاً مثل نبع الماء من بين أصابع الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) وزيادة القليل حتى يكفي الجيش كله من غير زيادة يزاها من الخارج، أما أعمال السحرة والكهان فهي أمور معروفة للناس بالسحر وغيره مقدور عليها من البشر^(٤).

ومن هذا القبيل ما يدعيه السحرة والكهان من الإخبار بالمغيبات، فإن بشارات الأنبياء وإنذاراتهم تعلو كل العلو على هذه الكهانات، التي مدار الأمر فيها على الحيل، وعلى معاونة الجن والشياطين في أغلب الأحوال. ثم هي مما يعلم بالمنامات. فهي من جلس المعتاد للناس^(٥).

وأما بشارات الأنبياء، وإنذاراتهم لأمتهم وأقوامهم فليست معتادة للناس^(٦)، وإنما هي من غيب الله الذي قال فيه: "فلا يظهر على غيبه أحداً، إلا من ارتضى من رسول"^(٧)، وهذا في الواقع ليس غيباً وإنما هو من باب تبليغ الرسالة بتبشير، أو إنذار.

وهكذا نرى أن معجزات الرسول تعلو حتى على مستوى الجن، وقد ظهر ذلك فيما اختص الله به سليمان عليه السلام، فما كان يقوم به الجن من أعمال لسليمان، لا يقدر عليها كإنسان غير مرسل، ومع ذلك فهي أعمال محدودة تدخل في نطاق أعمال الإنسان صاحب المهارة في هذه الأعمال والفنون.

(١) سورة طه، آية: (٧٢)، وما قبلها.

(٢) قارن: المغني في العدل والتوحيد، ج٥، ص ٢٥٩-٢٦٠.

(٣) قارن: نفس المصدر.

(٤) النبوات، ص ٥-٦، قارن: المغني، ج٥، ص ٢٦٢.

(٥) المغني، ج٥، ص ٢٦٠-٢٧٠، النبوات، ص ٥-٦.

(٦) نفس المصدر، ص ٧، المغني، ج٥، ص ٢٦٠.

(٧) النبوات، ص ٧.

ولكن سليمان عليه السلام كرسول، قد فاقهم في أعمالهم التي كانوا يعملونها فقد أعطى القدرة على التحكم فيهم وتسخيرهم ﴿وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾^١، ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَّحَارِبٍ وَتَمَائِيلَ وَجَفَّانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ﴾^٢، كما أعطى من القدرة على الأعمال الأخرى ما لا يستطيعونه، فقد علم ﴿مَنْطِقَ الطَّيْرِ﴾^٣، وسخرت له ﴿الريِّحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ﴾^٤.

ويعلل ابن تيمية ذلك بأن الرسول جاء لدعوة الإنس والجن، فما اختص به يجب أن يكون خارجاً عن مقدور الجن أيضاً^٥. ومن هنا يلزم حتماً بطلان تسوية الفلاسفة بين آيات الأنبياء وأعمال السحرة والكهان، لأنهم- كبشر- مأمورون باتباع الأنبياء، فكيف تتساوى أعمالهم مع معجزات الأنبياء؟. وليس ذلك إلا لأن هذه المعجزات هي من صنع الله سبحانه وحده^٦، ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^٧.

ويستدل لذلك أيضاً القاضي أبو بكر الباقلاني، والقاضي عبد الجبار المعتزلي بمعجزات موسى وعيسى عليهما السلام، وأن موقف السحرة من قلب العصا حية، لهو أكبر شاهد على ذلك، فلقد اتفق على انتهاء علم السحر والنانجات والتمويهات إليهم، ومع ذلك لم يستطيعوا أن يفعلوا مثل هذه المعجزة، وبأن لهم الفرق بين فعل العباد، وبين فعل المؤيد من الله. وكذلك لو كان إبراء الأكمة والأبرص، وإحياء الميت يتم بفعل من أفعال العباد "لكان بقراط، ومن انتهى إليه علم الطب ومعرفة العقاقير والأدوية التي يبرأ بها الزمن والأكمة"- وهم وتلامذتهم أعرف الناس بوجه الحيلة- أسرع الناس إلى ذلك، ولما أعرضوا مع طول التحدي لهم من موسى وعيسى عليهما السلام^٨.

(١) سورة سبأ، آية: (١٢).

(٢) سورة سبأ، آية: (١٣).

(٣) سورة النمل، آية: (١٦).

(٤) سورة ص، آية: (٣٦).

(٥) النبوات لابن تيمية، ص ٧-٨-١٩٨-٢٦٢-٢٦٣.

(٦) انظر: سورة طه، آية: (٢١-٤٢).

(٧) سورة غافر، آية: (٧٨).

(٨) البيان: الباقلاني، ص ٨-٤٥-٤٦-٥٩-٦٠-٦٢-٩١، المغني لعبد الجبار، ص ٢٥٦-٢٦٣، ج ١٥.

ويعضي القاضي عبد الجبار في بيان أن ما يقع على يد غير الأنبياء، إنما هو نوع من الحيل، وذلك نحو القتل، والإماتة، لأن ذلك يجري مجرى المقدور، ثم إن هناك بعض الحيل في إحياء الميت، وذلك نحو استعمال التخدير ببعض الأدوية، ثم إزالة ذلك فيعود إلى ما كان عليه الخ، فكل ذلك من مقدور البشر، وهي حيل وتلييسات. وقد حذقها الحلاج وغيره. وكثيراً ما عورضوا، وظهر كذبهم، وتبينت حيلتهم^(١).

أما فلق البحر، وإخراج ناقة من صخرة، وإبراء الأكمة والأبرص، وإحياء ميت قد بلي ورمت عظامه إلى آخر ما هناك من معجزات الأنبياء فقد أجمع الناس على أنه لا يكون عند سحر ساحر، ولا حيلة كاهن وأن السحر والكهانة من معتاد الناس، ومن تمرن مثل هؤلاء وتعاطي أساليبهم، فعل مثل أفعالهم^(٢).

ويقول القاضي الباقلاني: إن هؤلاء المدعين لمثل هذه الحيل، إذا أراد الإنسان أن يعرف حقيقة تمويههم، فليس عليه إلا أن يدفع لهم عظاماً نخرة، أو رمة بالية، ويطلب منهم أن يحيوها كما فعل الأنبياء الذين نتحدهم بهم. فإنه لا بد وأن يظهر عجزهم^(٣).

ويعرض علينا القاضي عبد الجبار في كتابه المغني حيلاً للحلاج وغيره ظاهرها مما يروج على الناس، ويظنونهم خوارق إلهية، ولكن واقعها تلييس وتمويه، ثم يشير إلى سبب فتنة الناس بها بأن في الطباع استعظام مثل هذه الأمور، وفي العادة يصاحبها كثير من المبالغات التي تظهرها بغير مظهرها الحقيقي^(٤).

هذا من جهة خوارق الدجالين والمحتالين، وأما كرامات الأولياء فمع اعتراف الأشاعرة وابن تيمية بأنها معجزات للأنبياء أيضاً- إلا أنهم يرون أنها دون المعجزات بكثير، وهي لا تقع على يد الولي أو بسببه إلا من باب دلالتها على صحة الدين الذي جاء به النبي يتبعه ذلك الولي، ولكنها لا تدل بعد ذلك على أن الولي معصوم أو أنه تجب طاعته في كل ما يقوله^(٥).

(١) المغني، ج٥، ص ٢٦٣-٢٦٩-٢٧٥، قارن: البيان للباقلاني، ص ٧٤-٧٥، الوحي المحمدي لرشيد رضا، ص ١٦٦-١٦٧.

(٢) المغني، ج٥، ص ٢٦٢-٢٦٣، قارن: البيان للباقلاني، ص ٩١، النبوات لابن تيمية، ص ١٩٨-١٩٩.

(٣) البيان، ص ٧٤-٧٥.

(٤) المغني، ج٥، ص ٢٥٩-٢٧٥.

(٥) النبوات لابن تيمية، ص ٤-٥-١٩٨-١٩٩-٢٠٤، قارن: المغني، ج٥، ص ٢٤٨-٢٥٦.

وهنا يعرض القاضي عبد الجبار، إلى ما تدعيه الشيعة الإمامية من وجوب وقوع المعجزات على يد الأئمة، فيبين أنها ليست بمعجزات ولا يمكن أن يظهر على أيديهم مثل هذه المعجزات، ويقول: ولهذا ألزمهم شيوخنا بكون الأئمة أنبياء، وتجويز بعثة بعد نبينا صلى الله عليه وسلم^١، وهذا هو ما قالوا به حين رفعوا درجة الإمام إلى درجة النبي.

فالجمهور إذن على أن المعجزة فوق مقدور البشر، وأن كرامات الأولياء وأعمال السحرة والكهان، لها اعتبار آخر، وليست تدنو من المعجزة فضلاً عن أن تسمو إليها. ثم هذه الأحوال في نفسها، لا تصل إلى أن تكون خارقة للعادة^٢، إذا استثنينا كرامات الأولياء وليس الأمر إذن كما يقول فلاسفة الأفلاطونية المحدثة: "فالذي يقع له هذا (يعنون الخارق) ثم يكون مزكياً لنفسه خيراً، فهو ذو معجزة من الأنبياء، أو كرامة من الأولياء، والذي يقع له هذا، ثم يكون شريراً ويستعمله في الشر، فهو الساحر الخبيث"^٣.

وهذا الفصل الواضح بين المعجزات، وبين غيرها من الخوارق والذي غاب عن أتباع الأفلاطونية المحدثة من المسلمين، قد عرفه مكذبو الرسل قديماً ومن يزاولون السحر والكهانة، فعرفوا أن أعمالهم ليست خارقة، وأنها تنال بالتعلم، وأن أعمال الرسل هي الخارقة، وفوق المعتاد من الناس ولذلك كانوا يكذبون الرسل في بادئ الأمر، ويرمونهم بالسحر أو الكهانة أو الجنون، إلى أن تبين لهم صدقهم، ويفطنون إلى ما تحتويه أعمالهم من تفوق يخرجها عن الطور المعتاد، فيقبلون إلى مصدقين ومؤيدين في كثير من الأحوال^٤.

وقد قال ابن تيمية: إن ذلك الذي لم تظن إليه الفلاسفة، هو الذي أدى بهم إلى الخلط والخطأ: "ومن هنا دخل الغلط على كثير من الناس فإنهم لما رأوا الآيات للأنبياء خارقة للعادة، أخذوا مسمى خرق العادة، ولم يميزوا بين ما يختص به الأنبياء، ومن أخبر بنبوتهم، وبين ما يوجد معتاداً لغيرهم"^٥.

(١) المغني، ج١٥، ص٢١٨-٢١٩، قارن: الشيخ محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج١، ص٦٠.

(٢) النبوات لابن تيمية، ص٢٠٦-٢٠٧-٢٥٩-٢٦٠.

(٣) الإشارات لابن سينا، ص٨٩٢-٨٩٩، انظر: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٠٤-٢٠٥.

(٤) النبوات لابن تيمية، ص٢٠٦-٢٠٧.

(٥) نفس المصدر، ص٢٦٢-٢٦٣، قارن أيضاً: ص٢١١-٢٦٧-٢٧٠-٢٧٣، من التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام،

ص٩٦، الفرقان لابن تيمية، ص٩٩-١٠٠-١٣٨-١٤٤.

(ب)^١، وأما بخصوص الوجه الآخر^٢: وهو عدم وجود من ليس له قوة للتصرف في الكون من المخلوقات حتى ولو كانوا أنبياء: فإنه يتبين من حال الأنبياء أنفسهم مع ما مر بهم من معجزات أو من مواقف مع أقوامهم.

فالطوفان الذي كان معجزة نوح عليه السلام، لم يكن بأمره وإنما بأمر الله وفعله، فهو استجابة من الله سبحانه لدعاء نوح على قومه^٣. وكان نوح نفسه محل تصرف الله سبحانه، كأي تصرف من تصارييف هذا الطوفان كما قال تعالى: ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾^٤. كذلك لم يستطع نوح أن ينقذ ابنه من هذا الطوفان ﴿وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ﴾^٥.

وإبراهيم عليه السلام، لم يمنع نفسه من الإلقاء به في النار ولم يكن هو الذي أطفأها أو منع شرها عنه، وإنما الله سبحانه، هو الذي قال لها: ﴿يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾^٦.

وهكذا بقية الأنبياء والمرسلين، لم يستطيعوا أن يدفعوا عن أنفسهم أعداءهم، أو ينزلوا بهم من زلازل وخسف وريح مدمرة الخ. وإنما كان ذلك بأمر الله ويأذنه، انتقاماً لهم عن كذبهم أو أذوهم.

والقرآن الكريم يحكي ذلك فيقول: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَّنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ﴾ ... الآية^٧.

فأين ما يدعيه الفلاسفة من أن هذه الآيات ومثلها هي من قوة النفس عند الأنبياء والأولياء، وعنهما تصرفوا هذه التصرفات^٨؟.

(١) انظر، ص ٢٦٤.

(٢) انظر، ص ٢٦٤.

(٣) انظر: سورة نوح، آية: (٢٦)، والسورة فيها القصة بأكملها.

(٤) سورة القمر، انظر الآيات: من (١٠-١٣).

(٥) تنظر سورة هود، آية: (٤٨-٤٠).

(٦) سورة الأنبياء، آية: (٦٩).

(٧) سورة العنكبوت، آية: (٣٦-٤٠)، انظر الفتوحات لابن عربي، حيث يقرر أن هذه المعجزات هي (بجمل الله)،

ص ٤٩١، ج ٢.

إن هذا من اختصاص الرسالة التي جاءوا بها، فالرسالة جاءت تدعو الناس إلى الإيمان، وفيها ومع صاحبها ذلك النور الإيماني الذي تخالط بشاشته القلوب الحية فتؤمن، فذلك النور في الواقع، هو الذي يهدي صاحبه إلى الإيمان، لا المعجزة لذاتها، فقوة التصرف هذه ليست للأنبياء، ولا يقولون بها، ولذلك لم يستطع الرسول صلى الله عليه وسلم أن يؤثر في عمه أبي طالب ويهديه إلى الإيمان^(١). وقد أوحى الله سبحانه للرسول صلى الله عليه وسلم، أن يقول لقومه حين استعجلوه العذاب: ﴿قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾^(٢).

وحياة الرسول صلى الله عليه وسلم وسيرته تبرهنان على أن معجزاته لم تكن هي التي دفعت عنه شر أعدائه، فكان في غزواته، لا يترك الأسباب المادية اتكالاً على معجزة تحدث دون أن يتخذ الأسباب^(٣)، لتلك الغزوات فما أيد الله به من المعجزات، لم يكن بكسبهم ولا بقوة تأثيرهم^(٤).

وإذا تتبعنا آيات القرآن الكريم التي جاءت في هذا الشأن، لا نجد فيها إسناد المعجزة للنبي، ولا ما يشير إلى ذلك، بل هم عليهم السلام قد تبرأوا من مباشرتها أو الإعداد لها حين طلب أقوامهم منهم ذلك: ﴿فَأَتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾ فكان رد الرسل عليهم السلام: ﴿وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٥). وبالتالي فلم تكن تلك المعجزات التي وقعت، تحقيقاً لرغبة المكابرين من الجاحدين للرسالة، لكنها كانت تأييداً من الله لرسله وإذنه. فانتهى فيها أي شبهة لقوة التأثير من جانب النبي^(٦)، كما أن الصالحين حقاً من أتباع هؤلاء الأنبياء، لا يخلقون كراماتهم بل ربما كانوا كارهين لها وقت ظهورها، إذ كانوا يرون أنها ابتلاء من الله لهم، فليس

(١) انظر: الإشارات، ص ٨٩٢-٨٩٩.

(٢) نصوص الحكم لابن عربي، ص ١٣٠، دراسات في الفلسفة، ص ٣٠٦، قارن: ابن رشد في مناهج الأدلة، الفصل الخامس، المسألة الثانية، (في بحث الرسل).

(٣) سورة الأنعام، آية: (٥٧-٥٨)، وما بعدها.

(٤) انظر: سورة التوبة، آية: (٢٥-٢٦)، قارن: القاضي عبد الجبار، المغني، ج ١٥، ص ٢٧٨-٢٧٩.

(٥) انظر: الفتحاح المكية، ج ٢، ص ٤٩١.

(٦) سورة إبراهيم، آية: (١٠-١٤).

(٧) قارن: النبوات لابن تيمية، ص ١٢١، الوحي المحمدي، ص ١٦٧-١٦٨-١٧٢.

يدور في خاطرهم ما يسنده لهم أتباع الأفلاطونية المحدثة من القدرة على التأثير في الكون ولا هم يدعونه^(١).

فيعسى عليه السلام يسند ما تم على يديه إلى الله سبحانه فيقول: «أَنْتِي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ ... وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ»^(٢).

وقد نفى الله سبحانه وتعالى هذا الإدعاء في قوله: «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ»^(٣)؟ كما جعل مدعي ذلك كافراً غير مؤمن^(٤).

ويشير (السيد رشيد رضا)، إلى أن هذا المبدأ كان له أثره في الالتجاء إلى قبور الموتى والصالحين، وطلب قضاء الحاجة إليهم إلى آخر ما نشاهده الآن من مظاهر الشرك الخفي^(٥).

ولكن قد وقع (السيد المذكور) اشتباه في هذا الصدد مؤداه، أن معجزات السيد المسيح (عيسى) عليه السلام، كانت لقوة كابتة فيه اكتسبها من طبيعة خلقته، وهي النفخ بالروح الإلهي على ما أشار إلى ذلك القرآن الكريم^(٦)، فصار النفخ الذي كان أصلاً في خلقه هو القوة التي تظهر آثارها دائماً بإذن الله متى شاء عيسى استخدامها، فكان إحياءه للطير بسبب نفخه، تلك الخاصة التي اكتسبها من أصل خلقه، وكذلك إحياء الميت الخ. . . ويجعل معجزاته أعظم من معجزات بقية الأنبياء لذلك السنن الروحاني المطرد الذي تميز به على بقية الأنبياء، والذي منحه الله إياه بآية منه، وأن هذا هو وجه الآية في عيسى عليه السلام التي يشير إليها القرآن الكريم في قوله تعالى: «وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً»^(٧).

ولكنني أرى أن (الآية) التي يقصدها القرآن الكريم في مريم وعيسى عليهما السلام، إنما هي الطريقة التي خلق بها، كما قال تعالى: «إِنَّ مِثْلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ

(١) الفرقان لابن تيمية، ص ١٥١-١٥٤، قطر الولي للشوكاني، ص ٢٣٤-٢٣٨-٤٦٨، الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٤٨٨-٤٨٩. وأبرز نموذج لهذا ابن عطاء الله الإسكندري، انظر: ابن عطاء الله وتصوفه، ص ٦٩-٧٦.

(٢) سورة آل عمران، آية: (٤٩)، انظر: رأي ابن عربي في المعجزات فيما تقدم، الفتوحات، ج ٢، ص ٤٩٠-٤٩١.

(٣) سورة البقرة، آية: (٢٥٥).

(٤) انظر: سورة مريم، آية: (٧٧-٧٨)، سورة القصص، آية: (٧٦-٨٣)، قارن: الوحي المحمدي، ص ١٧١.

(٥) الوحي المحمدي، ص ١٨٢، قارن: النبوات لابن تيمية، ص ٢٦٧.

(٦) انظر: سورة التحريم، آية: (١٢).

(٧) سورة المؤمنون، آية: (٥٠)، انظر الوحي المحمدي، ص ١٧٧-١٧٨.

قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ^١، كما جاء في التفسير^٢، ويقول الإمام الشوكاني في ذلك: "الآية فيها واحدة، لأنها ولدت من غير فعل"^٣، وفي موضع آخر يقول: "تشبيه عيسى بآدم في كونه مخلوقاً من غير أب كآدم"^٤.

فهو دلالة واضحة على قدرة الله سبحانه حيث خلقه من غير أب، كما جاء آدم من قبل دون أب ولا أم، وهذا وجه (الآية) فيه، كما أن وجه الآية في أمه أنها ولدت دون زوج^٥. فقد اشتركت معه في كونها آية. فليست الآية فيه "التأثير في المادة" فيشفي المرضى، أو بوجه سيال روحه القوي إلى جثة الموت...^٦ كما يقول السيد رشيد رضا^٧. وإلا كان القرآن يجعل الآية في أمه أيضاً إحياء الموتى، وإبراء الأكمه، كما جعلها بالنسبة له عليه السلام.

وليس إحياء الميت خاصاً بعيسى عليه السلام، فقد وجد معجزة أو آية للأنبياء من قبله أيضاً، فقد وجدنا الإحياء عند موسى عليه السلام كما جاء في قوله تعالى في قصة البقرة والقتيل ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضَهَا كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^٨، كذلك حصل مثل هذا للعزیز نبي الله^٩، وكذلك لإبراهيم الخليل حيث قال: ﴿رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾، قال: ﴿قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا وَاعْلَمَنَّ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^{١٠}. فليست الآية في عيسى عليه السلام، هي ما جرى على يديه من إحياء الموتى أو خلق الطير بإذن الله، وإنما الآية فيه كما تقدم أنه خلق من غير أب فهو في نفسه معجزة من معجزات الله سبحانه، وشيء خارق للعادة لم يولد من أب كبقية الخلق.

(١) سورة آل عمران، آية: (٥٩).

(٢) أوضح التفسير لابن الخطيب، ص ٣٩٨-٤١٦.

(٣) فتح القدير، ج ٣، ص ٤١١.

(٤) نفس المصدر، ج ١، ص ٣١٥.

(٥) أوضح التفسير لابن الخطيب، ص ٣٦٨.

(٦) الوحي المحمدي، ص ١٧٧-١٧٨.

(٧) انظر: سورة البقرة، آية: (٧٣)، وما قبلها.

(٨) نفس السورة، آية: (٢٥٩)، انظر: أوضح التفسير، فتح القدير، تفسير القرآن العظيم، في هذه الآية والتي قبلها.

(٩) سورة البقرة، آية: (٢٦٠).

وليس النفخ في مريم خاصاً بخلق عيسى عليه السلام، ولكنه في الواقع هبة الحياة والوجود والخلق مع الله للناس أجمعين، وهو المراد بقوله تعالى "كن" في قوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^١.

فإذا كان الله تعالى قد قال فيما يخص خلق عيسى وولادته من غير أب: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾^٢، ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾^٣، فقد قال في آية أخرى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^٤، وكلمة (كن) هذه هي المرادة بالكلمة في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾^٥، وفي قوله: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾^٦، أي كبقية الأرواح البشرية الأخرى التي هي من أمر الله، ومن الله، وهي أيضاً كلمات الله^٧.

وما جاء من قول جبريل لمريم: ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾^٨، فالهبة هنا ليست من قبله إلا لكونه سبباً فيها، ومبلغاً لها. وقد قرأ أبو عمرو، ويعقوب، وورش عن نافع: "ليهب" على معنى أرسلني الله ليهب لك الخ^٩. . فروحه عليه السلام ليست إلا كبقية

(١) سورة النحل، آية: (٤٠)، انظر أيضاً: سورة آل عمران، آية: (٤٧)، سورة يس، آية: (٨٢).

(٢) سورة التحريم، آية: (١٢).

(٣) سورة الأنبياء، آية: (٩١).

(٤) سورة آل عمران، آية: (٥٩).

(٥) نفس السورة، آية: (٤٥).

(٦) سورة النساء، آية: (١٧١)، انظر: أيضاً تفسير الشوكاني، ج ١، ص ١٠٥.

(٧) نفس المصدر والصفحة، أوضح التفسير، تفسير القرآن العظيم لابن كثير في هذه الآية والتي قبلها، محي الدين بن عربي، ص ١٨٣-١٨٤-١٨٦-٢٠٨-٢٩٩.

(٨) سورة مريم، آية: (١٩).

(٩) تفسير الشوكاني، ج ٣، ص ٣١٦-٣١٧.

الأرواح البشرية الأخرى^١، وليس إلا رسولاً كبقية الرسل ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾^٢، ومعجزاته كمعجزاتهم لم تجر على يده، إلا بإذن الله كما قال: ﴿فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ... وَأَحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^٣، ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾^٤.

فدعوى تصرف الأنبياء أو الصالحين في الكون، وفي الأشخاص قول على الله بغير علم، وكما يقول السيد رشيد رضا نفسه: "ضرر هذا القول متعدد بما فيه من إضلال الناس باعتقاد باطل يتبعه عبادة باطلة"^٥.

وإذا ثبت هذا، وثبت إلى جانبه أن معجزات الأنبياء، وكرامات^٦ الأولياء هي من فعل الله الخالص، والذي لا يدنو منه فعل مخلوق من الجن أو الإنس أو الملائكة، وإذا ثبت أن أعمال السحرة والكهان قد سقطت من كل وجه عن أن تدنو من مرتبة المعجزات وأنها ليست في مستوى خرق العادة، فقد بطل الاستدلال بها على معجزات الأنبياء، وبطل اتخاذها تفسيراً لتلك المعجزات أو تقريباً لفكرتها.

وببقى بعد ذلك أن قائل هذا لا يريد بذلك القول إلا إخضاع الدين للفلسفة، لا التوفيق بينهما كما ادعى ذلك الفلاسفة المسلمون ومتفلسفو الصوفية، كما وضح لنا أن الدين الإسلامي في غنى عن كهانات الفلاسفة وأنه في صميمه وفي ذاته واضح كل الوضوح ومقنع كل الإقناع لمن بحث فأراه هداية في صدق وفي إخلاص. والله الموفق. والحمد لله أولاً وآخراً.

(١) والتي نفخت فيها وهي في باطن أمهاتها كما قال تعالى: "الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين، ثم سواه ونفخ فيه من روحه" سورة السجدة، آية: (٧-٩).

(٢) سورة المائدة، آية: (٧٥).

(٣) سورة آل عمران، آية: (٤٩).

(٤) وتكملة الآية: "وتبرئ الأكمة والأبرص بإذني، وإذ تخرج الموتى بإذني" سورة المائدة، آية: (١١٠).

(٥) الوحي المحمدي، ص (١٧١).

(٦) قد أشرت بالتفصيل إلى حقيقة كرامات الأولياء في رسالة الماجستير في مقدمة الكتاب الذي حققته (فطر الولي على حديث الولي)، للإمام الشوكاني، ص (١٨١-١٨٦).

المراجع

(أ) في اللغة العربية:

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- صحيح البخاري، طبعة الشعب، القاهرة، سنة ١٣٧٨ هـ.
- ٣- الجامع الصحيح، للإمام مسلم، طبعة الشعب، القاهرة، سنة ١٣٧٤ هـ.
- ٤- ابن سبعين وفلسفته الصوفية، للدكتور: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، سنة ١٩٧٢ م.
- ٥- ابن عربي: (حياته ومذهبه)، أسين بلايوت، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة، سنة ١٩٦٥ م.
- ٦- ابن عطاء الله الاسكندري وتصرفه، للدكتور: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، طبعة سنة ١٩٥٨ م، سنة ١٩٦٩ م القاهرة.
- ٧- آراء أهل المدينة الفاضلة، للفارابي، طبع محمد علي صبيح.
- ٨- الآراء الدينية والفلسفية، لفيلون الاسكندري، طبع دار المعارف، سنة ١٩٥٤ م، تأليف: إميل بريهييه، ترجمة: د. محمد يوسف موسى، د. عبد الحليم النجار.
- ٩- الأحلام، للدكتور: توفيق الطويل، الطبعة الأولى، سنة ١٩٤٥ م.
- ١٠- أحول النفس ووسائل أخرى، لابن سينا، تحقيق وتقديم: د. أحمد فؤاد الأهواني، الطبعة الأولى، القاهرة.
- ١١- إحياء علوم الدين، للإمام الغزالي، طبعة الشعب.
- ١٢- أخبار الخلاج، تحقيق الأستاذ: عبد الحفيظ بن محمد مدني الهاشمي، طبع مكتبة الجندي، القاهرة.
- ١٣- إخبار العلماء بأخبار الحكماء، للقفطي، طبعة القاهرة، سنة ١٣٢٦ هـ.
- ١٤- إخوان الصفا، للدكتور: جبور عبد النور، طبع دار المعارف، الطبعة الأولى.
- ١٥- الإدراك الحسي عند ابن سينا، للدكتور: عثمان نجاتي، طبع دار المعارف، الطبعة الأولى.
- ١٦- إرشاد الثقافات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوات، للشوكاني، تحقيق الدكتور: إبراهيم هلال، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٧٥ م.
- ١٧- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للإمام الشوكاني، المطبعة المنيرية، سنة ١٢٤٧ هـ.
- ١٨- أساس البلاغة، للزمخشري، طبعة الشعب، القاهرة.

- ١٩- أساس التأويل، للقاضي النعماني، تحقيق: عارف تامر، طبع بيروت، الطبعة الأولى.
- ٢٠- أسرار القرآن (تفسير)، للسيد: محمد ماضي أبو العزائم، طبعة أولى، القاهرة، مطبعة محمد خلف، دون تاريخ.
- ٢١- الإشارات والتنبيهات، لابن سينا، تحقيق الدكتور: سليمان دنيا، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة.
- ٢٢- أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، للدكتور: محمد أبو ريان، طبعة أولى، الأنجلو المصرية.
- ٢٣- الاعتصام، للإمام إبراهيم موسى الشاطبي، طبعة المنار، سنة ١٣٣٢ هـ.
- ٢٤- إجماع العوام عن علم الكلام، للإمام الغزالي، طبعة الجندي، (ضمن مجموعة القصور العوالي).
- ٢٥- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، لعبد الكريم الجيلاني، طبع محمد علي صبيح، سنة ١٣٨٣ هـ.
- ٢٦- الإنسان والكون في الإسلام، للدكتور: أبو الوفا الفتازاني، القاهرة، سنة ١٩٧٥ م.
- ٢٧- أوضح التفاسير، لابن الخطيب، الطبعة السادسة، القاهرة.
- ٢٨- بغية المرتاد في المورد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، مجموعة فتاوى ابن تيمية، سنة ١٣٢٩ هـ.
- ٢٩- بهجة النفوس وتحليلها بما لها أو عليها، لابن أبي حمزة الأندلسي، الطبعة الأولى، القاهرة.
- ٣٠- البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر وال نارنجات، نشر الأب وتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، سنة ١٩٥٨ م.
- ٣١- تاريخ الفكر الأندلسي، أنخل جثالث بالثيا، ترجمة الدكتور: حسين مؤنت، طبع القاهرة، سنة ١٩٥٥ م.
- ٣٢- تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كورياني، ترجمة: نصير مروة وحسن قيسي، بيروت، سنة ١٩٦٦ م.
- ٣٣- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج. دي بور، ترجمة الدكتور: محمد عبد الهادي أبو ريده، طبع لجنة التأليف، سنة ١٩٦٧ م.
- ٣٤- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، طبع لجنة التأليف، القاهرة، الطبعة الخامسة، لسنة ١٩٦٩ م.

- ٣٥- تاريخ المذاهب الإسلامية، الشيخ محمد أبو زهرة، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الفكر العربي.
- ٣٦- تأويل الدعائم، للقاضي النعمان بن محمد، تحقيق: محمد حسن الأعظمي، طبع دار المعارف، الطبعة الأولى.
- ٣٧- تثبيت دلائل النبوة، للقاضي عبد الجبار الهمداني، تحقيق الدكتور: عبد الكريم عثمان، طبع بيروت، الطبعة الأولى.
- ٣٨- التحف في مذاهب السلف، للإمام الشوكاني، طبعة المنار الأولى.
- ٣٩- التحفة العرقية في الأعمال القليلة، طبع إدارة الطباعة المنيرية، الطبعة الأولى، والمطبعة السلفية.
- ٤٠- تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، للبيروني، طبعة ليدن، سنة ١٨٨٧ م.
- ٤١- التسايع الرابعة لأفلوطين، ترجمة الدكتور: فؤاد زكريا، طبع الهيئة المصرية للنشر، سنة ١٩٧٠ م.
- ٤٢- تسع رسائل لابن سينا في الحكمة والطبيعات، طبعة أولى، سنة ١٣٢٦ هـ، القاهرة.
- ٤٣- التصوف الثورة الروحية في الإسلام، الدكتور: أبو العلا عفيفي، الطبعة الأولى، القاهرة.
- ٤٤- التصوف طريقاً وتجربة، للدكتور: محمد كمال جعفر، الطبعة الأولى، سنة ١٩٧٠.
- ٤٥- التصوف في الإسلام، منابه وأطواره، لمحمد الصادق عرجون، طبعة سنة ١٩٦٤ م.
- ٤٦- التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلايادي، الطبعة الأولى، سنة ١٩٦٩ م.
- ٤٧- تفسير الأحلام، لقرويد، ترجمة الدكتور: مصطفى صفوان، الطبعة الأولى.
- ٤٨- تفسير (أبو السعود)، طبعة المطبعة المصرية الأولى، سنة ١٩٢٨ م.
- ٤٩- تفسير جزء عم، للشيخ محمد عبده، طبعة الشعب.
- ٥٠- تفسير الفخر الرازي (مفاتيح الغيب)، الطبعة الأولى، عبد الرحمن محمد، وطبعة الكاغدخانة، سنة ١٢٨٩ هـ.
- ٥١- تفسير القرآن العظيم، للحافظ ابن كثير، طبعة الشعب الأولى.
- ٥٢- تفسير المعوذتين، ضمن الجزء الثاني من مجموعة الرسائل الكبرى، لابن تيمية، الطبعة الأولى، سنة ١٣٢٣ هـ.
- ٥٣- التفكير فريضة إسلامية، عباس محمود العقاد، القاهرة، الطبعة الثانية.
- ٥٤- تليس إبليس، لابن الجوزي، إدارة الطباعة المنيرية، الطبعة الأولى.
- ٥٥- تلخيص رسالة الحاس والمحسوس، لابن رشد، ضمن مجموعة (في النفس لأرسطو)، نشر الدكتور: عبد الرحمن بدوي، طبع النهضة المصرية، سنة ١٩٥٤ م.

- ٥٦- تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو، تلخيص ابن رشد الطبعة الأولى، القاهرة.
- ٥٧- تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية، للدكتور: نجيب بلدي، طبع دار المعارف، بمصر، سنة ١٩٦٢م.
- ٥٨- التنبؤ بالقيب عند مفكري الإسلام، للدكتور: توفيق الطويل، طبعة سنة ١٩٤٥م.
- ٥٩- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، لأبي الحسن علي بن محمد بن عراق الكناني، تحقيق: الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الأولى.
- ٦٠- جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، إدارة الطباعة المنيرية، سنة ١٣٤٦هـ.
- ٦١- جامع الرسائل، لابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، القاهرة.
- ٦٢- جمال الدين الأفغاني، للدكتور: محمود قاسم، طبع الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى.
- ٦٣- جمهورية أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، القلم، بيروت، سنة ١٩٦٩م.
- ٦٤- جمهورية أفلاطون، ترجمة: السيدة نظلة الحكيم، طبعة وزارة التربية والتعليم الأولى، القاهرة.
- ٦٥- حكمة الإشراق، للسهروردي، نشر: هنري كوربان، طبع إيران، سنة ١٩٥٢م.
- ٦٦- الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، للدكتور: عبد الفتاح بركة، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى.
- ٦٧- حلية الأولياء، لأبي نعمي الأصفهاني، طبعة الخانجي، سنة ١٩٥٣م.
- ٦٨- حي بن يقظان، لابن سينا، والسهروردي، وابن طفيل، تحقيق: الدكتور أحمد أمين، طبع دار المعارف، الطبعة الأولى.
- ٦٩- ختم الأولياء، لمحمد بن علي الترمذي، تحقيق: الدكتور عثمان يحيى، المكتبة الكاثوليكية، بيروت، الطبعة الأولى.
- ٧٠- الحياة الروحية في الإسلام، للدكتور: محمد مصطفى حلمي، طبعة سنة ١٩٤٥م.
- ٧١- الخيال في مذهب محي الدين بن عربي، للدكتور: محمود قاسم، طبعة معهد البحوث والدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية، سنة ١٩٦٩م.
- ٧٢- دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية)، إعداد: إبراهيم زكي خورشيد، الدكتور عبد الحميد يونس.
- ٧٣- دائرة معارف القرن الرابع عشر والعشرين، لمحمد فريد وجدي.
- ٧٤- دراسات في الفلسفة الإسلامية، للدكتور: محمود قاسم، طبع دار المعارف، سنة ١٩٧٣م.
- ٧٥- دستور السالكين طريق رب العالمين، للسيد محمد ماضي أبو العزائم، طبع القاهرة، سنة ١٣٩٣هـ.

- ٧٦- دعائم الإسلام، للقاضي النعمان بن محمد، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة، سنة ١٣٨٣هـ.
- ٧٧- دلائل النبوة، للبيهقي، تحقيق: السيد أحمد صقر، طبع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، سنة ١٣٨٩هـ.
- ٧٨- ديوان ابن الفارض، مطبعة محمود توفيق، القاهرة.
- ٧٩- رد بعض شبهات أثارها المستشرقون حول القرآن الكريم، للدكتور: أبو الوفا التفنازاني، القاهرة، سنة ١٩٧٣م.
- ٨٠- الرد على المنطقيين، لابن تيمية، الطبعة الأولى، الهند.
- ٨١- رسائل ابن سعيين، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، طبع الدار المصرية للتأليف والترجمة (سلسلة تراثنا)، الطبعة الأولى، سنة ١٩٥٦م.
- ٨٢- رسائل إخوان الصفا، تحقيق: الدكتور طه حسين وآخرين، طبع المكتبة التجارية، سنة ١٩٢٨م.
- ٨٣- رسالة التوحيد، للإمام محمد عبده، طبعة المنار، سنة ١٢٧٣هـ.
- ٨٤- رسالة الصوفية والفقراء، الطبعة الثانية، المنار، سنة ١٣٤٨هـ.
- ٨٥- الرسالة القشيرية، طبعة محمد علي صبيح، سنة ١٣٦٧هـ.
- ٨٦- الرسالة اللدنية، المنسوبة للإمام الغزالي، ضمن مجموعة القصور العوالي، مكتبة الجندي.
- ٨٧- الرعاية لحقوق الله، للمحاسبي، تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، الطبعة الأولى، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
- ٨٨- روح المعاني، لمحمد شكري الألوسي (تفسير)، إدارة الطباعة المنيرية الأولى.
- ٨٩- السهروردي، للدكتور: سامي الكيالي، طبع دار المعارف، مصر، سلسلة نوابع الفكر (١٣).
- ٩٠- سيرة ابن هشام، طبعة مصطفى الحلبي، سنة ١٣٥٥هـ.
- ٩١- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، طبع القاهرة.
- ٩٢- شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، طبع دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة.
- ٩٣- شرح العقيدة الأصفيائية، ج٥، ضمن مجموعة الفتاوى، لابن تيمية، القاهرة، سنة ١٣٢٩هـ. ونسخة أخرى طبع دار الكتب الحديثة، سنة ١٣٨٦هـ.
- ٩٤- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن قيم الجوزية، طبع مكتبة المعارف، بالطائف.
- ٩٥- صفوة صحيح البخاري، الطبعة الرابعة، سنة ١٩٤٨م.
- ٩٦- الصلة بين التصوف والتشيع، للدكتور: كامل مصطفى الشبيبي، طبعة سنة ١٩٦٣م.

- ٩٧- الصوفية في الإسلام، للدكتور: نيكولسون، ترجمة: نور الدين شربة، طبعة سنة ١٩٥١م، القاهرة.
- ٩٨- طائفة الإسماعيلية، للدكتور: محمد كامل حسين، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى.
- ٩٩- طبقات الشافعية، للسبكي، الطبعة الأولى، سنة ١٩٦٤م، الطبعة الثانية، تحقيق: محمود الطناحي وآخر، القاهرة.
- ١٠٠- طبقات الصوفية، للسلمي، طبعة الشعب.
- ١٠١- طوالع البعثة المحمدية، لعباس محمود العقاد، طبعة دار الهلال، سلسلة (كتاب الهلال عدد ٢١٣)، ديسمبر سنة ١٩٦٨م.
- ١٠٢- عالم الجن والملائكة، للأستاذ: عبد الرزاق نوفل، طبعة الشعب الأولى.
- ١٠٣- عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، لابن عربي، المطبعة الرحمانية، سنة ١٣٥٢هـ، وطبعة محمد علي صبيح، سنة ١٢٧٣هـ.
- ١٠٤- عوارف المعارف، للسهروردي البغدادي، طبع على هامش الأحياء، للغزالي، طبعة بولاق، سنة ١٢٨٩هـ.
- ١٠٥- الفارابي، للأستاذ: سعيد زايد، طبع دار المعارف، سنة ١٩٦٢م، (سلسلة نوابع الفكر ٣١).
- ١٠٦- الفاطميون في مصر، للدكتور: حسن إبراهيم حسن، طبعة سنة ١٩٣٢م.
- ١٠٧- فتح القدير في علم التفسير، للإمام الشوكاني، طبع الحلبي، الطبعة الأولى.
- ١٠٨- الفتوحات المكية، لابن عربي، طبع بولاق، الطبعة الأولى.
- ١٠٩- الفرق بين الفرق، للإمام عبد القاهر البغدادي، مطبعة المعارف، سنة ١٩١٠م.
- ١١٠- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، لابن تيمية، طبعة الجندي، القاهرة.
- ١١١- الفصل بين الملل والنحل، لابن حزم، الطبعة الأولى، القاهرة.
- ١١٢- فصوص الحكم، لابن عربي، تحقيق: الدكتور أبو العلا عفيفي، الطبعة الأولى، سنة ١٣٦١هـ، القاهرة.
- ١١٣- فضائح الباطنية، للإمام الغزالي، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، طبع الدار القومية للطباعة والنشر، سنة ١٩٦٤م.
- ١١٤- الفلسفة الصوفية في الإسلام، للدكتور: عبد القادر محمود، الطبعة الأولى، سنة ١٩٦٧م.
- ١١٥- فلسفتنا، لمحمد باقر الصدر، دار الفكر، بيروت، طبعة سنة ١٩٧٠م.
- ١١٦- الفوائد، لابن القيم، تحقيق: الأستاذ زكريا علي يوسف، طبع سنة ١٩٧٣م.

- ١١٧ - الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعية، للشوكاني، طبع أنصار السنة المحمدية، سنة ١٩٦٠م.
- ١١٨ - الفهرست، لابن نديم، طبعة مكتبة خياط، بيروت.
- ١١٩ - في التصوف الإسلامي وتاريخه (دراسات)، للدكتور: نيكولسون، ترجمة: أبو العلا عفيفي، طبعة سنة ١٩٥٦م.
- ١٢٠ - في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، الدكتور: إبراهيم مذكور، الطبعة الأولى والثانية، القاهرة.
- ١٢١ - في النفس، لأرسطو طاليس، ترجمة: الدكتور عبد الرحمن بدوي، طبع مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٥٤م.
- ١٢٢ - في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، للدكتور: محمود قاسم، طبع الأنجلو، سنة ١٩٦٩م.
- ١٢٣ - فيدون وكتاب التفاحة، لأرسطو، ترجمة: الدكتور علي سامي النشار وآخر، طبع دار المعارف، سنة ١٩٧٥م.
- ١٢٤ - في فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، للإمام الغزالي، طبع الجندي، (ضمن مجموعة القصور العوالي).
- ١٢٥ - القسطاس المستقيم، للإمام الغزالي، طبعة الجندي (ضمن مجموعة القصور العوالي).
- ١٢٦ - فصوص الأنبياء، للثعلبي، مكتبة الجمهورية، القاهرة.
- ١٢٧ - قطر الولي على حديث الولي، للإمام الشوكاني، تحقيق: إبراهيم هلال، نشر دار الكتب الحديثة، سنة ١٩٦٩م، تحت عنوان: (ولاية الله والطريق إليها).
- ١٢٨ - قوانين حكم الإشراق إلى كافة الصوفية بجميع الآفاق، للشيخ جمال الدين محمد أبي المواهب الشاذلي (٨٠٠هـ)، طبع مكتبة الكليات الأزهرية، سنة ١٩٦٠م.
- ١٢٩ - الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي، دار الكتاب العربي، سنة ١٩٦٩م.
- ١٣٠ - الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، طبع الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية، سنة ١٩٥٢م.
- ١٣١ - الكشف في التفسير، للزمخشري، الطبعة الأولى، سنة ١٣٤٣هـ.
- ١٣٢ - كشف الظنون، لحاجي خليفة، الطبعة الثانية، الأستانة، سنة ١٩٤٣م.
- ١٣٣ - كيمياء السعادة، المنسوب لأبي حامد الغزالي، طبعة الجندي.
- ١٣٤ - لطائف الأسرار، لابن عربي، أو "كتاب تنزل الأفلاك من عالم الأرواح في الأفلاك"، تحقيق: أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور، طبع القاهرة، سنة ١٩٦١م.

- ١٣٥ - اللمع، لأبي نصر السراج، تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، طبع دار الكتب الحديثة، سنة ١٩٦٠ م.
- ١٣٦ - المثل العقلية الأفلاطونية، لمؤلف مجهول، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، نشر المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٤٧ م.
- ١٣٧ - مجلة الرسالة، العدد (٩٣٢-٩٣٣)، سنة ١٩٥١ م.
- ١٣٨ - مجلة عالم الفكر الكويتية، سنة ١٩٧٠ م.
- ١٣٩ - مجموعة الثمرة المرضية في الآراء الفارابية، للفارابي، نشر ليدن، الطبعة الأولى.
- ١٤٠ - مجموعة الرسائل والمسائل، لابن تيمية، الطبعة الأولى، المنار.
- ١٤١ - مجموعة فتاوى ابن تيمية، (كتاب توحيد الربوبية)، المجلد الثاني، نشر الملك سعود، سنة ١٣٨١ هـ.
- ١٤٢ - مجموعة في الحكمة الإلهية، للسهروردي، نشر كوربان، مطبعة المعارف، باستنبول، سنة ١٩٤٥ م.
- ١٤٣ - محي الدين بن عربي، دراسة مقارنة بينه وبين لبيتز الألماني، تأليف: الدكتور محمود قاسم، طبع مكتبة القاهرة الحديثة، سنة ١٩٧٢ م.
- ١٤٤ - مجموعة القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، طبع الجندي، القاهرة، دون تاريخ.
- ١٤٥ - المختار من رسائل جابر بن حيان، نشر بول كراوسي، طبع مكتبة الخانجي، سنة ١٣٥٤ هـ.
- ١٤٦ - مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لابن القيم، تحقيق: الشيخ محمد حامد الفقي، طبع أنصار السنة المحمدية، الأولى.
- ١٤٧ - المدخل إلى التصوف الإسلامي، للسيد الفيضي، القاهرة، الأولى.
- ١٤٨ - مدخل إلى التصوف الإسلامي، للدكتور: أبو الوفا التفتازاني، طبع دار الثقافة، القاهرة، سنة ١٩٤٧ م.
- ١٤٩ - المدرسة الشاذلية وإمامها أبو الحسن الشاذلي، للدكتور: عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، سنة ١٣٨٧ هـ.
- ١٥٠ - مذاهب التفسير الإسلامي، لجولد تسيهر، ترجمة: الدكتور عبد الحليم النجار، طبع دار الكتب الحديثة، سنة ١٩٥٤ م.
- ١٥١ - المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي، للدكتور: محمد جلال أبو الفتوح، طبع دار المعارف، سنة ١٩٧٢ م.
- ١٥٢ - المسائل الخمسون في علم الكلام، للفخر الرازي، ضمن مجموعة رسائل، طبع القاهرة، سنة ١٣٢٨ هـ.

- ١٥٣- المسائل في أعمال القلوب والجوارح، للمحاسبي، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، طبع عالم الكتب، سنة ١٩٦٩م.
- ١٥٤- المستصفى في علم الأصول، للإمام الغزالي، القاهرة، سنة ١٩٥٦م.
- ١٥٥- المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية: (عبد السلام، عبد الحليم، وأحمد عبد الحليم)، تحقيق: محمد محي الدين بن عبد الحميد، القاهرة، سنة ١٣٨٤هـ.
- ١٥٦- مشكاة الأنوار، المنسوب للإمام الغزالي، تحقيق: الدكتور أبو العلا عفيفي، طبع الدار القومية، سنة ١٩٦٤م، نسخة أخرى ضمن مجموعة القصور العوالي، القاهرة، مكتبة الجندي.
- ١٥٧- مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار، للإمام يحيى ابن حمزة العلوي (٦٦٩- ٧٤٥هـ)، تحقيق: الأستاذ محمد السيد الجليند، دار الفكر الحديث، سنة ١٩٧٣م.
- ١٥٨- معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، للدكتور: عبده فراج، الأنجلو، الطبعة الأولى.
- ١٥٩- المعراج، لأبي القاسم القشيري، تحقيق: الدكتور علي حسن عبد القادر، طبع دار الكتب الحديثة، الطبعة الأولى.
- ١٦٠- المعرفة عند مفكري المسلمين، للدكتور: محمد غلاب، طبع الدار المصرية للتأليف والنشر، الطبعة الأولى.
- ١٦١- المغني، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: الدكتور محمود قاسم والدكتور محمود الخضيرى، الجزء الأول، الطبعة الأولى، والجزء الثاني، تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، الطبعة الأولى.
- ١٦٢- مقدمة ابن خلدون، المطبعة الأزهرية، وطبعة الشعب.
- ١٦٣- المقصد الأسنى (شرح أسماء الله الحسنى)، للإمام الغزالي، القاهرة، سنة ١٩٦١م.
- ١٦٤- الملامية والصوفية، للدكتور: أبو العلا عفيفي، الطبعة الأولى، القاهرة.
- ١٦٥- الملل والنحل، للشهرستاني، تحقيق: الدكتور محمد فتح الله بن بدران، الطبعة الأولى.
- ١٦٦- من أفلاطون إلى ابن سينا، للدكتور: جميل صليبا، طبع دار الأندلس، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.
- ١٦٧- مجلة كلية الآداب، المجلد الأول، ج١، مايو سنة ١٩٣٣م.
- ١٦٨- منازل السائرين، لعبد الله الأنصاري الهروي، طبع المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، سنة ١٩٦٢م.
- ١٦٩- مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد، تقديم وتحقيق: الدكتور محمود قاسم، الطبعة الأولى، الثالثة، القاهرة.

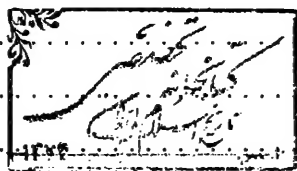
- ١٧٠ - مناهج البحث عند مفكري الإسلام، للدكتور: علي سامي النشار، طبع القاهرة، سنة ١٩٦٧م.
- ١٧١ - منبر الإسلام، عدد (١١)، أبريل سنة ١٩٦٣.
- ١٧٢ - المنطق الحديث ومناهج البحث، للدكتور: محمود قاسم، طبع دار المعارف، سنة ١٩٧٠م.
- ١٧٣ - المنقذ من الضلال، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود، طبع الأنجلو، الطبعة الثالثة.
- ١٧٤ - مناهج السنة النبوية، لابن تيمية، للدكتور: محمد رشاد سالم، سنة ١٩٦٢م، الطبعة الأولى سنة ١٣٢١هـ.
- ١٧٥ - الموافقات، للشاطبي، طبعة المنار، سنة ١٩١٤م.
- ١٧٦ - موافقة صريح العقول لصحيح المنقول، لابن تيمية، (وهو مطبوع بهامش مناهج السنة النبوية)، الطبعة الأولى.
- ١٧٧ - مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، لابن عربي، طبع القاهرة، سنة ١٣٨٤هـ.
- ١٧٨ - النبوات، لابن تيمية، طبع إدارة الطباعة المنيرية، سنة ١٣٤٦هـ.
- ١٧٩ - النبوة إصلاح تقتضيه رحمة الله، لسعدي ياسين، طبع بيروت، سنة ١٩٦٨م.
- ١٨٠ - النبوة والأنبياء، لمحمد علي الصابوني، دار الإرشاد، بيروت، الطبعة الأولى.
- ١٨١ - النبوة والأنبياء في ضوء القرآن الكريم، أبو الحسن الندوي الهندي، طبع مكتبة وهبة، سنة ١٩٦٥م.
- ١٨٢ - النجاة، لابن سينا، طبع الكردي، الطبعة الأولى.
- ١٨٣ - نقض المنطق، لابن تيمية، طبع جماعة أنصار السنة المحمدية، الطبعة الأولى، سنة ١٣٧٠هـ.
- ١٨٤ - الوحي المحمدي، للسيد محمد رشيد رضا، الطبعة الثانية، سنة ١٣٥٢هـ.
- ١٨٥ - هياكل النور، للسهروردي، تحقيق: الدكتور محمد علي أبو ريان، المكتبة التجارية، الطبعة الأولى.
- ١٨٦ - البواقيت والجواهر، للإمام الشعراني، طبعة سنة ١٢٧٧هـ، القاهرة.
- المراجع المخطوطة:
- ١٨٧ - أعلام النبوة، للماوردي أبو الحسن علي بن محمد ١٢٤٤هـ، حديث دار الكتب المصرية.

- ١٨٨ - رسائل جنيدية، للجنيد بن محمد، صورة شمسية بمكتبة جامعة القاهرة، رقم (٩٧٥٦)،
فلسفة إسلامية، تصوف.
- ١٨٩ - رسالة الزيارة، لابن سينا، دار الكتب المصرية، رقم (٢٦٩٤٠ مجاميع)، ضمن
مجموعة.
- ١٩٠ - رسالة عن قوله تعالى ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾، لابن تيمية، ضمن مجموعة
لابن تيمية، رقم (٦٩٥)، تفسير دار الكتب المصرية.
- ١٩١ - القول الأشبه في حديث (من عرف نفسه فقد عرف ربه)، للسيوطي، دار الكتب المصرية،
رقم (٢٥ مجاميع)، ضمن مجموعة رسائل.
- ١٩٢ - القول الجلي في تطور الولي، للسيوطي، دار الكتب المصرية، رقم (٢٨٠١٦ ب).
- ١٩٣ - الكافي، لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، رقم (٢١٢٢٦).
- ١٩٤ - الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، للمناوي، رقم (٢٦٠)، تاريخ، دار الكتب
المصرية.
- ١٩٥ - نثر الجواهر على حديث أبي ذر، للإمام الشوكاني، مصور بدار الكتب المصرية، رقم
(٣٣٤٧٣ ب).
- (ب) في اللغة الفرنسية:
- ١- Les Problemes de la vie mystique par Roger Bastide, Premiere
edition, Paris.
- ٢- ٢- (La Lande): Vocabulaire Technique et Critique de le
Philosophie, P. V. F. Paris ١٩٥١.
- (ج) في اللغة الإنكليزية:
- ١- ISLAMIC STUDIES, Dr. Sayyed Hossein Nasr, Beirut, first
published ١٩٦٧.

محتويات الكتاب

الإهداء.....	٥
تقديم.....	٢٥
الفصل الأول: نشأة التصوف في البيئة الإسلامية.....	٢٩
- تعريف التصوف.....	٢٩
- مظاهر تأثير التصوف الإسلامي بالفلسفات الأجنبية.....	٣٠
- التصوف الملامتي وبعده عن الروح الإسلامية.....	٣٦
- المصادر غير الإسلامية في التصوف الإسلامي.....	٣٩
- المعرفة استيراد أجنبي.....	٤٠
- كلمة تصوف في نفسها دليل غربة التصوف عن الإسلام.....	٤٨
- رد على من يقول إن التصوف قد أخذ من لبس الصوف فقط.....	٤٨
- كلمة صوفي يونانية في مضمونها.....	٤٩
الفصل الثاني: التصوف السني والفلسفة.....	٥٣
- تمهيد.....	٥٣
- نظرية المعرفة الإشراقية.....	٥٣
- المعرفة الإشراقية والتصوف السني.....	٥٥
- المعرفة عند أبي يزيد البسطامي ومعراجه الصوفي.....	٦٠
- المعرفة عند الجنيد.....	٦٣
- بين الصوفية السنيين والفلاسفة.....	٦٨
- تصوف المحاسبي.....	٦٩
- المعرفة عند المحاسبي.....	٧٠
- الخوف والرجاء عند المحاسبي.....	٧٢
- السمة العامة لتصوف المحاسبي.....	٨٠
- المعرفة عند الإمام الغزالي.....	٨٣
الفصل الثالث: الإشراق والتصوف الفلسفي.....	٩٩
- تمهيد.....	٩٩

- ١٠٤ المعرفة الإشرافية عند السهروردي المقتول
- ١١٩ ابن مسرة والتصوف الفلسفي في الأندلس
- ١١٩ شخصية ابن مسرة وعناصر تكوينها
- ١٢٣ معالم مذهب ابن مسرة
- ١٢٤ مدرسة ابن مسرة
- ١٢٥ المعرفة عند ابن عربي
- ١٢٥ تأثره بالفلسفة
- ١٢٧ أثر أفلاطون على ابن عربي
- ١٣١ نفي التسوية بين الخلق والحق
- ١٣٣ ما عند ابن عربي من ملامح أفلاطونية
- ١٣٥ ابن عربي ووراثة الرسول صلى الله عليه وسلم
- ١٤١ متى يكون هذا العلم لدينا؟
- ١٤٣ مظاهرة هذه المتابعة للرسول صلى الله عليه وسلم وأثرها فيما أوتي من كشف
- ١٤٩ رأيه في الخير والشر وارتباط ذلك برأيه في الأسماء الإلهية
- ١٥٣ الذوق والعلم الظاهر عند ابن عربي
- ١٥٩ وحدة الوجود والعلم اللدني عند ابن عربي
- ١٦٣ الفصل الرابع: الوحي والنبوة عند متفلسفة الصوفية
- ١٦٣ النبوة عند السهروردي
- ١٧١ النبوة عند ابن عربي
- ١٧٤ فكرة الوراثة في العلم الباطن
- ١٧٧ العلم والوحي عند ابن عربي
- ١٨٤ الحقيقة المحمدية عند ابن عربي
- ١٩٠ المعجزات عند متفلسفة الصوفية
- ١٩٩ الفصل الخامس: القول بالنبوة المكتسبة
- ٢٠٥ الفصل السادس: فكرة الوحي النفس وبطلانها
- ٢١٣ ❖ الفصل السابع: إبطال الاستدلال على النبوة
- ٢١٣ بالكهانة والجنون والسحر والتصرف وتحقيق فكرة المعجزات



- رسالات السماء وغيبات البشر ٢١٤
- الناحية المرضية في التنبؤ بالغيب ٢١٩
- قوة التصرف في الكون وقدرة البشر ٢٢٢
- ❖ المراجع ٢٣٣

